8326
II

Pawlicki II 42

8326
II

11

I. Wstęp do Filozofii.

Istota filozofii – jej podział i punkt wyjścia.

1. Istota (pojęcie) filozofii.

Znamy niezliczone przedmioty ale małą tylko z nich liczbę rozumiemy. O wszystkich coś wiemy, ale o niektórych tylko mamy wiedzę umiejętną. Że ciało rzucone w górę, spada na powrót, każdy to widział, i zna, ale mało kto rozumie to zjawisko, mało kto wie, że jego przyczyna mieści się w sile attrakcyjnej ziemi a szybkość jego w stosunku przebieżonej przestrzeni do kwadratu czasów. Wszyscy znają lub raczej widzą zjawisko, ale mało kto zna je umiejętnie. Otóż wiedza, która nie tylko spostrzega zjawisko, lecz tłumaczy jego przyczynę i racyę, jest wiedzą umiejętną – cognitio rei in suo principio.

2. Nauka (scientia) obejmuje ogół sumę podobnych do siebie przedmiotów i tłumaczy je wedle wspólnych praw i przyczyn. Botanika obejmuje cały świat roślinny, nie zaś pojedyńczy rodzaj roślin.

3. Rozróżniamy

a) nauki ogólne i pozytywne. Pierwszych przedmiot istnieje sam z siebie w dziedzinie przyrody lub ducha drugich przedmiot dany jest przez jakąś powagę, boską czy ludzką. Nauki ogólne stanowią z treści swojej podstawę nauk pozytywnych. Teologia lub nauka prawa są nauki pozytywne, nauka języków jest nauką ogólną. Nauka praw

opiera się na filozofii prawa, bo prawo przyrodzone jest podstawą prawa pozytywnego.

b/ nauki formalne i realne: pierwsze zajmują się formą naukowego przedmiotu, drugie nim samem.

c/ nauki empiryczne i racyonalne: Pierwsze badają, o ile prawa i przyczyny badanego przedmiotu dadzą się wynaleźć drogą doświadczenia, drugie starają się podnieść po nad zmysłowe doświadczenie za pomocą rozumu. Gdy nauka racyonalna zarazem jest realną, zowie się spekulacyjną. Nauki przyrodzone są empiryczne, ponieważ zajmują się zjawiskami podpadającemi pod zmysły, a ich prawami i przyczynami o tyle tylko, o ile dadzą się wynaleźć za pomocą doświadczeń. Matematyka, jakkolwiek jej abstrakcye oderwane zostały od form zmysłowych, jest nauką racyonalną, ponieważ jej treść nie podpada pod zmysłowe doświadczenie, lecz tylko przystępną jest oderwanemu myśleniu.

4. Filozofia dosłownie znaczy „miłość mądrości". Mądrość podwójną jest, bo zawiera w sobie i znajomość owej prawdy nadzmysłowej, idealnej a prócz tego postępowanie moralne, odpowiednie poznanej owej prawdzie. Filozofia więc wyraża z jednej strony dążność człowieka do poznania idealnej prawdy, z drugiej, dążność do wcielenia poznanej prawdy w własny charakter. Filozofia zatem ma cel podwójny: teoretyczny i praktyczny.

5. Prawda owa wyższa, idealna nie jest niczem innem jak poznaniem najwyższych i ostatnich przyczyn wszystkiego

co jest. Powiemy zatem, że filozofia jest wiedzą ostatnich i najwyższych przyczyn tego, co istnieje. Cognitio rerum per ultimas et altissimas causas.

7. Teologia także zajmuje się prawdą wyższą, idealną. Różni się od filozofii 1° różnicą ~~mod~~ środków w poznawaniu, gdyż filozofia za pomocą rozumu i z niego czerpie, teologia z objawienia bierze dowody swoje; 2° teologia zajmuje się prawdami nadprzyrodzonemi, których rozum o własnych, przyrodzonych siłach ani dojść ani zgłębić nie może: filozofia zajmuje się wyłącznie prawdami przyrodzonemi, rozumowi przystępnemi.

8. Powiemy więc ostatecznie, że

Filozofia jest nauką najwyższych i ostatnich przyczyn wszelkiego istnienia, o ile sam rozum zdolen jest ich dochodzić i dowodzić. Cognitio rerum per causas ultimas et altissimas, naturali lumine comparata.

9. Wynika stąd że

a) filozofia jest nauką ogólną i to

1° w stosunku do nauk pozytywnych

2° w stosunku do wszelkich innych nauk, z których każda tylko osobnym działem przedmiotów się zajmuje, filozofia zaś obejmuje wszystko, co jest – scientia universalis.

b) filozofia, z wyjątkiem logiki formalnej, jest nauką realną, bo zajmuje się nie tylko formami bytu lecz i bytem samym

c) filozofia jest nauką racyonalną, ponieważ

ostatnie i najwyższe przyczyny wszechistnienia leżą poza doświadczeniem zmysłowem i tylko przystępne są myśleniu. Ponieważ zaś zajmuje się nie tylko formami lecz i przedmiotami, przeto jest nauką umysłową spekulatywną.

10. Stosunek filozofii do nauk doświadczalnych, empirycznych bardzo prosty: przyjmuje te nauki ~~fakta~~ za podstawę własnej budowy; ich wyniki przyjmuje za przesłanki, z których coraz dalsze wyprowadza wnioski, dopóki nie dochodzi do ostatnich przyczyn bytu.

11. Stosunek filozofii do reszty nauk ogólnych taki: że jest ich koroną i szczytem: 1° ponieważ obejmuje wszelakie istnienie, podczas gdy tamte tylko pojedyncze bytu dziedziny. 2° ponieważ nie zadawalnia się najbliższemi przyczynami, jakich dostarcza doświadczenie, lecz dochodzi do przyczyn ostatnich. Najbliższą z godności swej jest matematyka, będąca także nauką umysłową choć tylko formami zajęta nie może rościć pretensyi do godności nauki spekulatywnej. Starożytni słusznie uważali matematykę za pedagogiczne przygotowanie do filozofii, gdyż myślenie wydoskonalone przez studyum matematyki, łatwiej zabiera się do wyższych problemów filozofii.

2. Podział filozofii.

1. Filozofia powinna zaczynać od doświadczalnej psychologii.
1° dla tego, że nauki empiryczne są podstawą filozofii
2° że przedmiot psychologii więcej filozofią obchodzi, niżeli innych nauk przedmioty. Mając bowiem za przedmiot życie duchowe człowieka, psychologia wkracza do owej wszelkiej dziedziny ducha, którą za swoją uważa filozofia. Będzie więc psychologia doświadczalna wstępem do filozofii.

2. Sama filozofia rozpada się na
1° Logikę i dyalektykę (erkenntnisslehre)
2° metafizykę
3° etykę i filozofią prawa.

3. Filozofia badając przyczyny najwyższe tego co jest obejmuje wszelkie istnienie, wszelkie ~~byt~~ jestestwo (ens). ~~Byt~~ Jestestwo zaś jest trojakie:
1° jestestwo myślne - ens ideale
2° jestestwo realne - ens reale - które istnieje objektywnie, niezależnie od nas.
3° jestestwo, które ma być urzeczywistnionem przez wolę naszą - ens morale -

4. Dla tego filozofia, według tych trzech dziedzin jestestw troista być musi bo
1° Logika i dyalektyka zajmują się jestestwem idealnem, myślnem. Logika wykazuje prawa, według których odbywa się nasze myślenie a dyalektyka wzajemny stosunek, zachodzący między jestestwem

idealnem i realnem; wzajemny stosunek myślenia do bytu.

2° metafizyka, zajmuje się jestestwem realnem

3° etyka i filozofia prawa zajmują się jestestwem moralnem.

5. Zaczyna zaś filozofia od logiki i dyalektyki, gdyż pierwszym naszym krokiem powinno być poznanie praw, na których opiera się prawda naszych wiadomości oraz stosunku, zachodzącego między naszem poznawaniem a tem co jest (jestestwami). Prócz tego wykazując prawa myślenia uczy nas logika myśleć porządnie i staje się tym sposobem narzędziem do nabywania innych części filozofii.

6. Metafizyka jest środkiem a zarazem szczytem filozoficznego systemu, bo wykazuje prawa, tego co jest rzeczywiście.

7. Etyka i filozofia prawa następują po metafizyce, gdyż istota i zakon prawa i moralności opierają się na wynikach metafizycznych co do istoty Boga i człowieka.

8. Prócz tych istotnych części ma jeszcze filozofia części całkowe (integralne) - bo gdy system filozoficzny został wybudowany, można jego ogólne zasady zastosować do specyalnych dziedzin ludzkiej wiedzy, a te o ile traktowane są ze stanowiska filozoficznego, grupują się dokoła filozofii i stają się jej całkowemi częściami.

9. Wśród nich wymieniamy głównie trzy: filozofia sztuki, filozofia religii i filozoficzną pedagogikę.

a) filozofia sztuki, estetyka wykłada istotę i prawo

sztuk pięknych

b) filozofia religii zajmuje się religią w ogóle, a zwłaszcza religią objawioną, o ile wypada rozwijać samą teoryę objawienia i jej ~~prawdopodobieństwo~~ wiarogodności, przez motiva credibilitatis.

c) Pedagogiki filozoficznej celem jest, na podstawie zasad filozofii i chrześcijaństwa utworzyć teoryę wychowania i kształcenia.

10. Po systemie następuje historya dawniejszych systemów czyli historya filozofii. –

3. <u>Punkt wyjścia.</u>

3. Filozofujący nie może zaczynać od nieprzyjmowania niczego, od zwątpienia od wszystkiem. Kto zaczyna od wątpienia, nie ma żadnej pewnej przestanki, bez której dalej budować nie sposób. Filozofia staje się niepodobną, bo wychodząc od niczego, nie dochodzi się do czegoś. Wychodząc od zwątpienia, nie można wznieść się nad takowy.

a) Stanowisk. fil: bad: do naturalnej pewności.

5. Również nie może być punktem wyjścia samo Kartezyuszowe Cogito ergo sum. Bo nie mamy powodu, dla czego byśmy świadectwu naszej samowiedzy więcej wierzyli, niżeli zmysłom naszym. Zresztą nie moglibyśmy się nigdy wydostać z subjektywności. Bo samowiedza nie tylko o stanach i działaniach subjektywnych; czy takowym jakaś objektywna rzeczywistość odpowiada, o tem ~~gdzie~~ samowiedza wiedzieć nie może.

6. Potrzeba więc rozszerzać dziedzinę tego, co filozofia za pewne przypuszcza. Na pierwsze miejsce zaliczymy owe bezpośrednio jasne zasady rozumu i myślenia, które podstawą są wszelkiego wnioskowania i dowodzenia, a bez których filozofowanie niemożebnem się staje. Powtóre to wszystko, do czego dochodzimy za pomocą wewnętrznego lub zewnętrznego doświadczenia, bo same zasady na nic się nie przydadzą, bez rzeczywistości, w której one się sprawdzają. Ta rzeczywistość podana nam przez wewnętrzne i zewnętrzne doświadczenie, będzie drugiem przypuszczeniem.

7. Filozofia zatem nie dotyka wcale naturalnej pewności, jaką mają wszyscy co do zasad myślenia i rozumu oraz co do faktów zewnętrznego lub wewnętrznego doświadczenia. Filozofia nie ~~domaga się~~ żąda od uczniów, aby powątpiewał nagle o tem, o czem na stanowisku wszelkiej przyrodzonej świadomości nikt wątpić nie może.

8. Dozwolone jest powątpiewanie metodyczne, gdy owe zasady wspomniane, jak i wiele innych, o których prawdziwości z góry przekonani jesteśmy, filozoficznie chcemy udowodnić. Ani wtedy jednak nie wątpimy na serjo o zasadach owych, bo to jedno byłoby, co zrzec się wszelkiej filozoficznej pewności, lecz wygłaszamy je w formie problematycznej, aby potem naukowo je zatwierdzić.

9. <u>Stosunek filoz: bad: do bożego objawienia</u> opiera się na tej niechybnej prawdzie, że nie może być w sprzeczności ze sobą rozum i objawienie czyli nie może być fil: prawdą, co według Objawienia jest fałszem. Prawda

prawdzie sprzeciwiać się nie może, a sprzeczność spadła by na Boga, dawcę wszelkiej prawdy.

10. Objawienie jednak zawiera prawdę bezwzględną, podczas gdy rozum ludzki mylić się ~~może~~ może. Filozofia zatem powinna się kierować wedle Objawienia, a choć nie zapożycza treści Objawienia, nie powinna go nigdy stracić z oczu, gdyż pozostaje dla niej przewodniczącą najwyższą zasadą. Doszedłszy więc do rezultatów, zostających w sprzeczności z prawdami Objawienia, powinna badanie swoje rozpocząć na nowo, gdyż niewątpliwie zbłądziła w drodze szła. Samodzielność i energia fil: nic na tem nie tracą, owszem wzmagają się, bo opierają się na stałej zasadzie.

11. Zadanie fil: względem objawienia: zaprowadzić ducha ludzkiego do prawdy chrześcijańskiej. Ma wykazać, że nauki rozumu w zupełnej są zgodzie z naukami objawienia, że nauka chrześcijańska jest najwyższym szczytem wiedzy ludzkiej. Teologia wykazuje, że tajemnice chrześcijaństwa nie sprzeciwiają się rozumowi, a fil: że nauki rozumu nie sprzeciwiają się Objawieniu, że przeciwnie do niego odsyłają, jako do swego uzupełnienia.

12. Stosunek fil: do teologii tak się wyraża:
a) Fil: i Teol: stoją w obec siebie jako samodzielne nauki. Obie mają każda swoją własną zasadę poznawania – objawienie i rozum – każda swoją właściwą dziedzinę prawd – prawdy objawione i rozumem odkryte. Każda swoją własną metodę – dowody czerpane z Objawienia

lub z rozumu –

b) Fil: i Teol: stykają się w prawdach, które są wspólne i rozumowi i objawieniu – zawsze jednak Teol: traktuje je jako prawdy objawione a Fil: jako prawdy rozumowe, z których wyciąga dowodów.

c) Filoz: w godności stoi pod Teol: gdyż ta ma i wyższą zasadę poznania, w objawieniu – i wyższy oraz obszerniejszy zakres prawd, gdyż obejmuje i chrześciańskie misterye, do których sam rozum nie dochodzi. –

d) Fil: pod pewnym względem jest służebnicą Teol: 1° dostarczając jej w logice i metodyce formy naukowej; 2° dochodząc do spekulatywnych rezultatów, na których oparta Teol: o ile daném jest duchowi ludzkiemu, wznosi się do pewnego spekulatywnego zrozumienia chrześciańskich misteryów. Takie znaczenie twierdzenia: philosophia est ancilla theologiae.

II

Psychologia doświadczalna.

1. Psychologia jest nauką o duszy.

2. Pierwszem źródłem dla psychologii jest bezpośrednia samowiedza, będąca dla nas warunkiem i podstawą znajomości nas samych. Drugiem źródłem jest obserwacya zewnętrzna, gdyż chcąc dokładnie wytłumaczyć zjawiska psychologiczne, trzeba innych także ludzi obserwować.

3. Znajomość nas samych przebywa kolejno dwie połowy jednej drogi. Najprzód za pomocą bezpośredniej samowiedzy badamy objawy naszego ja czyli życie naszej duszy. To jest pierwsza połowa drogi. Potem opierając się na wynikach tych badań wnioskujemy dalej o duszy naszej istocie, o jej stosunku do ciała, o jej nieśmiertelności i t. d. To jest druga połowa poznania nas samych.

4. Rozpadnie się więc psychologia na dwie części: empiryczną i metafizyczną. Pierwsza zajmuje się życiem duszy, a że takowe wytłumaczyć można za pomocą wewnętrznej i zewnętrznej obserwacyi. Druga zajmuje się samą wewnętrzną istotą duszy i należy do metafizyki.

5. Psychologia empiryczna dzieli się według objawów życia ludzkiego. Te zaś trojakiej są natury:

1° wegetatywne (roślinne), objawiające się w funkcyach organicznych ciała

2° sensytywne (wrażliwość zmysłowa, spostrzeganie, zmysłowe pragnienia, ruch woli)

3° intellektualne (wola i myślenie)

6. Wegetatywne funkcye żywotne nie podpadają pod samowiedzę, sensytywne zaś i intellektualne dochodzą do świadomości naszej. Pierwsze stanowią życie tak zwane somatyczne, organiczno-cielesne, drugie składają się na życie psychiczne.

7. Psychologia zajmuje się tylko życiem psychicznem i jego objawami. Główne i pierwsze jej źródło, bezpośrednia samowiedza, innych objawów nie obejmuje. Życie wegetatywne jest przedmiotem somatologii, rozpadającej się na anatomię i fizyologię.

8. Jednakże życie sensytywne i intellektualne nie są w człowieku ściśle odgrodzone od pierwiastku cielesnego, przeciwnie życie sensytywne jak najściślej spojone jest z cielesnemi organami, która to spójnia i na życie intellektualne oddziaływa. Nie można więc poznać życia psychicznego, nie poznawszy wprzódy życia organicznego; ogólny pogląd na anatomię i fizyologię powinien zatem poprzedzać psychologię.

9. Inne nareszcie objawy ludzkiego życia dają się tylko wytłumaczyć przez wspólny (wzajemny) stosunek, zachodzący między życiem wegetatywnem i psychicznem. Te jakkolwiek przez same siły psychiczne wytłumaczyć się nie dają, niemniej jednak należą do psych. empir. dla rozmaitego powinowactwa z objawami życia psychicznego.

11. Psychologia empir. rozpadnie się w trzy części:

1° ogólny pogląd na anatomię i fizyologię

2° życie psychiczne, jakiem jest w sobie, pod względem

sensytywnych i intellektualnych objawów

3° wzajemny stosunek między życiem psychicznem i somatycznem, i wypływające stąd objawy psychiczno-somatyczne.

Część pierwsza

Pogląd na anatomię i fizyologię człowieka.

Organa cielesne dzielą się na roślinne i zwierzęce, czyli na organa życia i na organa czucia i ruchu.

1) Organa wegetatywne

dzielą się 1° organa nutrytywne i ekskrecyjne
2° organa krwiste
3° organa oddychania.

2) Organa zwierzęce

Do nich liczą się: kości, mięśnie, nerwy, organa zmysłowe

Część druga

1. Wszystkie czynności samowiednego życia dają się sprowadzić do trzech władz pierwotnych: poznać, pragnąć, poruszać się. Władze te są niezależne, jedna nie pochodzi z drugiej ani pod nią nie daje się podporządkować.
2. Trzy główne władze duchowe (duszy): (poznanie) intellektus, (pragnienie) apetytus i ruch wolny (vis motiva). Rozpadnie się przeto ta część psychologii na trzy podziały.
3. Władzę uczucia niesłusznie uważają za władzę odrębną.

I. Władza poznania

a. Pogląd ogólny

1. Poznać znaczy pojąć rzecz jakąś, o ile jest dana,

i taka, jaka jest dana. Wynika z tej definicji

1° aby poznanie się odbyło, potrzeba podmiotu mogącego poznać, przedmiotu mogącego być poznanym i współdziałania obu, gdyż przedmiot powinien się w jakiś sposób podmiotowi objawić a podmiot takowy ze swej strony objąć;

2° poznanie być nie może, bez podwójnego odnoszenia przedmiotu do poznania a poznania do przedmiotu. Poznajemy zrazu przedmiot, gdy się zjawia w sferze naszego poznania, potem rezultat poznania odnosimy do przedmiotu, z wykluczeniem wszelkich innych. Wtedy dopiero poznaliśmy zupełnie.

3° Nareszcie powinniśmy poznać rzecz każdą tako, jako jest, czyli w prawdzie jego; bo istnienie rzeczy jest zarazem jej prawdą. Formalnym więc przedmiotem poznania będzie prawda; ona to wyróżnia, wyszczególnia, specyfikuje tę władzę od innych władz.

2. Władza poznania ma swoją stronę subjektywną, o ile ta władza objawia się w samym procesie poznania, i swoją stronę objektywną, o ile ta władza zwraca się do przedmiotów zewnętrznych.

3. Proces subjektywnej czynności w poznaniu:

1° Akt poznania, brany w całości swojej, mieści w sobie dwie chwilę: przyjmowanie (receptivitas) i samodzielnego oddziaływania (spontaneitas). Dopóki władza poznania tylko trwa w percepcji przedmiotu i nań nie oddziaływa jeszcze, poznanie jest bezpośrednim; gdy potem poznanie samodzielnie

się zwraca do przedmiotu i niejako duchowym wzrokiem go obejmuje i weń się wpatruje, poznanie staje się zwrotném, refleksyjném. Ono dopiero jest poznaniem świadomém.

2° Zwrotne poznanie albo od jednego przedmiotu do drugiego przechodzi, albo też wyłącznie niem się zajmuje – wtedy nazywa się <u>uwagą</u> <u>attentio</u> – Ta uwaga może być mimowolną – <u>attentio spontanea s. directa</u> – wskutek silnego wrażenia na nas zrobionego – albo też umyślnym aktem naszej woli – <u>attentio voluntaria s. reflexa</u>.

3° Gdy uwaga dłużej zajęta jest przedmiotem, i bada go z wszech stron oraz nad nim się zastanawia, wtedy mamy <u>rozmyślanie</u> <u>meditatio</u>, czyli reflexyą w ścisłem znaczeniu słowa. – Ta refleksya może być albo <u>psychologiczna</u>, gdy się zwraca do naszego ja i objawów jego, albo <u>ontologiczna</u>, gdy się zwraca do przedmiotów zewnętrznych, i do co idealnie, idealiter, w myśli naszej.

4° Refleksya postępuje do <u>abstrakcyi</u>, gdy od rzeczy jakiej coś istotnego odrywamy, celem osobnego rozbioru. Przy takiem odrywaniu – abstractio – zastanawiamy się tylko nad tem co oderwaném zostało. W abstrakcyi możemy albo

α) rozważać część przedmiotu z wykluczeniem innych części – n. p. w człowieku samą duszę – albo w ciele ludzkiem samo oko –

β) albo cechę lub własność, nie zważając ani na przedmiot sam ani na inne jego cechy – n. p. wolną wolę –

Ten drugi rodzaj abstrakcyi nazywa się abstrakcyą w dosłownem, ścisłem znaczeniu, i zwykle wyraz ten bez dodatków użyty, nic innego nie znaczy.

5° Abstrakcya jest podstawą analizy; można bowiem abstrakcyą zastosować z kolei do wszystkich cech lub przymiotów, mieszczących się w jakim przedmiocie. Wtedy sam przedmiot i jego znamiona analizujemy, rozbieramy.

6° Po rozbiorze (analizie) następuje porównanie (comparatio). Można bowiem oderwane za pomocą analizy i od przedmiotu i od siebie nawzajem znamiona zestawić na nowo, aby odkryć stosunek [illegible] do drugich. Wtedy mamy porównanie a rezultatem będzie odkrycie szukanego stosunku – apprehensio comparativa.

7° Nareszcie następuje synteza, gdy od przedmiotu oderwane znamiona, za pomocą analizy rozdzielone, gdy komparacya wykazała ich wzajemny stosunek, na nowo w abstrakcyi restaurujemy jako całość.

4. Strona objektywna w poznaniu. Przedmiot czynności poznania jest podwójny, formalny i materyalny Objectum formale et materiale. Przedmiotem formalnym poznania jest prawda (verum); przedmiot materyalny jest dwojakiego rodzaju. Albo poznajemy rzeczy podpadające pod doświadczenie, spostrzegalne czy to zewnętrznie czy wewnętrznie, a to będą przedmioty zmysłowe, objecta sensibilia – albo też przedmioty nie przystępne doświadczeniu, niezmysłowe – objecta insensibilia.

Upadek ciała jest przedmiotem zmysłowym, przyczyna

i prawo istotne tego wypadku będą przedmiotem nadzmysłowym. Ciała doczesne podpadają pod doświadczenie zmysłów, Bóg jest istotą niezmysłową.

5. Skoro dwa są różne rodzaje przedmiotów poznania, potrzeba także przyjąć dwie różne władze poznania: niższą, zmysłową i wyższą, za pomocą której poznajemy przedmioty niezmysłowe. Ta nazywa się rozumem (vernunft) w szerszem objęciu a czynność jéj zowie się myśleniem (intelligere), podczas gdy czynność pierwszej władzy nazywa się wyobrażaniem (vorstellen)

6. Różnica więc obu władz poznania polega przedewszystkiem na różnicy (materyalnych) przedmiotów. Prawda że rozum rozciąga działanie swoje także na przedmioty zmysłowe, ale tylko pośrednio, za pomocą zmysłowego poznania. Rozum tylko przez zmysły może poznawać to co jest zmysłowem. Ale właściwym, bezpośrednim przedmiotem rozumu pozostaje to, co jest (nie) nadzmysłowem

7. Jak rozumieć różnicę między zmysłowem poznaniem a rozumem? Czy to dwa różne objawy jednej siły czy też dwie siły odrębne? Zmysły i rozum (sensus et intellectus) są dwie istotnie różne władze

1° Zmysłowe poznawanie, rozciągające się wyłącznie na zmysłowe przedmioty, przywiązane jest do organów zmysłowych, do mózgu (sensorium commune) i do zmysłów. Bez nich miejsca mieć nie może.

2° Wyższe poznawanie, rozum, myślenie odbywa się przeważnie bez organów zmysłowych, bez mózgu

Jest to czynność niedorganiczna, niematerjalna.

Dowody:

α) Za pomocą myślenia poznajemy rzeczy niezmysłowe, nie przystępne doświadczeniu. Gdyby ono zawisłem było od organu zmysłowego, nie mogłoby się wznosić do rzeczy niezmysłowych, bo organ zmysłowy odnosi się tylko do rzeczy cielesnych, zmysłowych. Prócz tego poznajemy za pomocą myślenia prawdy ogólne, powszechne. Gdyby ono zawisłem było od organu indywidualnego, cielesnego, pozostałoby jak każda funkcya zmysłowa, ograniczona do przedmiotów indywidualnych.

β) Czynność organiczna nie może zwrócić się do siebie samej, nie może wiedzieć o sobie, bo w zupeł[ności] od organu zależy, a organ nie może w siebie wchodzić, do siebie samego się zwracać.

γ) Funkcya organiczna, materjalna jest zawsze złożona, jest wynikiem różnych współdziałających pierwiastków. Myślenie zaś jest czynnością niezłożoną. Chociaż akt myślenia zawiera w sobie wiele części odmiennych, zawsze jest on pojedynczy, niepodzielny. Inaczej nie można by kilka części zebrać w jedną ~~myślenia~~ myśl.

Arystoteles dodaje dowód taki: Zbyt silne wrażenie pochodzące od zmysłowego przedmiotu, przeszkadza do poznania go, n. p. nie widzimy przedmiotu, który zbyt wiele promieni rzuca do

oka naszego. W myśleniu ma się rzecz przeciwnie. Im większa jasność jego, tem łatwiej go poznajemy, co dowodzi, że myślenie nie zawisło od organu zmysłowego.

3° Różnica więc między zmysłowem poznawaniem a myśleniem polega na tem, że pierwsze zależy przeważnie od organów zmysłowych, skąd władza jego jest władzą organiczną (facultas organica), myślenie zaś odbywa się bez organów zmysłowych a władza jego jest władzą nieorganiczną lub raczej nadorganiczną (facultas inorganica, superorganica)

8. Przeciw temu twierdzeniu przytaczają rozmaite fakta, n.p. że władza myślenia rozwija się w człowieku razem z rozwojem mózgu, że nadwerężenie mózgu nadweręża władzę myślenia, że długie, usilne myślenie pociąga za sobą zmęczenie mózgu – skąd wniosek, że myślenie zawisło od mózgu.

9. Zgadzamy się na fakta przytoczone, ale nie przyjmujemy wniosku. Fakta owe dowodzą tylko jednego, że myślenie ~~co od~~ w odbieraniu przedmiotów swoich zawisło od zmysłowego poznawania. Myślenie odbywa się bez organu ale nie może się objawić bez zmysłowego poznawania, które mu dostarcza materyału myślenia. Nie możemy myśleć o przedmiocie zmysłowym, któregośmy wprzódy sobie nie wyobrazili – jasno wtedy, że pośrednio i myślenie zależnem być musi od organów zmysłowych.

10. Obie władze poznawania, wyższa i niższa, objawiają

się (każda w sposób rozmaity. Niższa władza rozpada się na władzę spostrzegania (widzenia - percepcyi) i wyobraźnię, wyższa na rozsądek i rozum w znaczeniu ścisłem. Obie władze poznawcze posiadają, każda swoją pamięć. Nareszcie myślenie objawia się w mowie. -

Władza poznania

b. Pogląd specyalny

1. Władza spostrzegania.

Rozróżniamy dwie władze spostrzegania, zewnętrzną, opartą na zmysłach zewnętrznych i wewnętrzną opartą na zmyśle wewnętrznym.

α) Władza spostrzegania zewnętrzna - zmysły zewnętrzne

1. Zewnętrzna władza spostrzegania za pomocą zmysłów zewnętrznych przedstawia (wyobraża) sobie przedmioty zewnętrzne, zjawiska, które hic et nunc na zmysły oddziaływają. Władza ta, jakkolwiek mieści się w organach zmysłowych (~~ciał~~ wrażliwych), jednak nie jest to samo, co one.

2. Aby rzeczywiście odbyło się zmysłowe spostrzeżenie, na to nie wystarcza czysto fizyologiczny skutek, wywołany przez przedmiot zewnętrzny w organie zmysłowym; koniecznem jest, aby także zmysłowa władza spostrzegania, w nim się mieszcząca, została dotknięta i do spostrzeżenia nakłoniona. Sama władza w sobie obojętnie się zachowuje, nie robi spostrzeżenia, jeżeli przedmiot spostrzeżenia sam jej do tego nie skłania. Pierwszym do tego warunkiem naturalnie jest proces wrażenia zmysłowego, ale

sam nie wystarcza. Jeśli prawdą, co twierdzą fizyologowie (Helmholtz oraz inni) że między wrażeniem nerwowem a przeświadczeniem się duszy o niem w mózgu, upływa czas jakiś, wynika, że wrażenie ~~zmysłowe~~ fizyologiczne a spostrzeżenie same, dokonane za pomocą mózgu, są to rzeczy zupełnie różne. —

3. Przedmiot działający na zmysłową władzę spostrzegania drogą zmysłów wywołuje w niej obraz swój, odpowiedni sposobowi, którym działał na zmysły. Obraz ten jest niejako upodobnieniem spostrzegającego podmiotu a spostrzeżonego przedmiotu, jest to zmysłowy obraz lub zmysłowa forma poznania — <u>species (intentionalis) sensibilis</u>. Ta species sensibilis skłania zmysłową władzę spostrzegania do spostrzegania samego przedmiotu. Rezultat tego spostrzegania nazywa się <u>przedstawieniem</u> (wyobrażeniem) przedmiotu (sensacya).

4. To <u>przedstawienie</u> jest w sobie zupełnie zmysłowem a ~~subjekt~~ podmiotem jego nie jest dusza sama, lecz dusza w złączeniu z organem zmysłowości, w którym mieści się jej siła przedstawiająca. Gdy zaś wyższa władza poznania zwraca się do tego pierwszego przedstawienia i nabiera o niem świadomości, wtedy powstaje w duszy przedstawienie (wyobrażenie) intellektualne. To już jest pojęciem, choć w szerszem znaczeniu, gdyż rozumiemy przez nie wszelkie intellektualne pojmowanie przedmiotów. Nazywa się conceptus, idea.

5. W zmysłowem spostrzeganiu podmiot zachowuje się

biernie, gdyż przedmiot nakłania władzę do spostrzegania. Ale jest to względna bierność, gdyż sam akt zmysłowego spostrzeżenia jest aktem żywotnym, który nie może się odbyć bez współudziału podmiotu. Owa bierność wyraża tylko, że przedmiot nakłania zmysłową władzę spostrzegania, do aktu żywotnego który nazywamy spostrzeżeniem. Odbywa się akt ten z jednej strony w upodobnieniu się podmiotu do przedmiotu przez przyjęcie w sobie owej species sensibilis, z drugiej strony w obejmowaniu przedmiotu przez ową species.

6. Treścią albo właściwym przedmiotem naszego zmysłowego spostrzeżenia nie jest ów obraz poznania ani wrażenie materyalne przez zmysły odebrane, lecz w zmysłowem spostrzeżeniu obejmujemy bezpośrednio sam przedmiot. Proces fizyologiczny w organie zmysłowym jest tylko środkiem, za pomocą którego species sensibilis powstaje we władzy spostrzeżenia, a ta znowu nie jest przedmiotem poznania lecz środkiem, przez który poznajemy rzecz samą. Rzecz samą poznajemy najpierw i bezpośrednio fizyolog: zaś proces i species sensibilis poznajemy później, ~~zastanawiając~~ wbierając się nad naszym aktem spostrzeżenia. Nie potrzeba więc żadnego niemego wniosku od spostrzeżenia do przedmiotu, ponieważ ten już bezpośrednio jest przedmiotem spostrzeżenia.

Tym sposobem tłumaczy się, dla czego przez dwoje óczu tylko jeden obraz widzimy, lub rzecz w postawie naturalnej, mimo przewróconego na siatkówce obrazu.

7. Przez zmysły poznajemy podpadające pod zmysły

cechy i formy (zjawiska) istnienia ciał przyrodzonych. Każdy zaś zmysł dostarcza pewnych, odpowiednich swojej istocie znamion do świadomości naszej, których inną drogą żadnym sposobem nie moglibyśmy poznać. Są jednak pewne znamiona i zjawiska które nie wyłącznie jednym zmysłem, lecz kilkoma nas dochodzą. Stąd rozróżniamy <u>sensibilia propria</u> i <u>communia</u>.

8. Tak zwane <u>sensibilia communia</u> obejmują: rozciąg, wielkość, kształt, odległość, położenie, ruch i spoczynek, bo te dochodzą do świadomości naszej już to wzrokiem, już to zmysłem dotykania.

Z tak zwanych <u>sensibilia propria</u> dochodzą nas przez zmysł dotykania: wrażenia ciepła i zimna, ciężkość, twardość, gęstość, nieprzenikliwość, miękkość, elastyczność, płynność – przez zmysł smaku i powonienia: chemiczne przymioty ciał według dwóch przeciwieństw: słodyczy i kwasu – a z drugiej strony miłych i nieprzyjemnych zapachów. Przez słuch dochodzi nas dźwięk, ton i mowa, a przez oczy wreszcie: światło, blask i kolor.

9. Nie wszystkie jednak te przymioty posiadane są przez ciała w tej formie, w jakiej podpadają pod zmysły. Niektóre z nich, objektywnie brane, są tylko pewnem uzdolnieniem ciała do wywoływania w nas pewnych wrażeń, n. p. słodkość, kwaśność, ton i kolor, te przymioty nazywają się często wrażliwe (sensibel) podczas gdy inne zowią się realnemi.

10. Za pomocą zmysłów zewnętrznych nie spostrzegamy tych przymiotów i zjawisk in abstracto, lecz in concreto

czyli w złączeniu z ciałem jakiem. Dla tego i ciało same spostrzegamy i tym sposobem drogą zmysłów dochodzimy do exystencyi ciał.

II. Spostrzegając przez zmysły zewnętrzne ciało nawet w exystencyi jego i poznawając doń kompletnie zewnętrzne jego przymioty czyli formy, pod którą nam się przedstawia, mamy dla myślenia naszego podstawę, na której opierając się dochodzimy w zmysłowych nerach strony drugiej, nie podpadającej pod bezpośrednie doświadczenie czyli rozumowości (intelligibile) w zmysłowości (sensibile). Ponieważ jednak ta rozumowość objawia się pośrednio w wrażeniu zmysłowem, dla tego pod pewnym względem zwać się może zmysłowością (przypadkową) sensibile per accidens. –

B) Wewnętrzna władza spostrzegania – zmysł wewnętrzny

1. Wewnętrzna władza spostrzegania różni się od władzy samowiedzy. Pierwsza należy jeszcze do dziedziny zmysłowego poznania, druga jest już funkcyą rozumu. Wyjaśnimy wzajemny władz obu stosunek.

2. Za pomocą władzy wewnętrznej spostrzegania czujemy własne nasze zmysłowe affekcye i tym sposobem ujmujemy siebie samych, o ile jesteśmy istotami zmysłowo-czulemi.

a) Jest faktem, że nie tylko zewnętrzne spostrzegamy przedmioty, dotykające zmysłów naszych, lecz że i własne wewnętrzne zmysłowe poruszenia czujemy, jako to: głód, pragnienie, znużenie, ból, radość.

b) Najbliższym przedmiotem tego wewnętrznego spostrzegania są nasze zmysłowe poruszenia. (affekcye)

c) To czucie i spostrzeganie, zupełnie jak spostrzeganie zewnętrzne, zawsze jest konkretnem, tj. nie czujemy nigdy samego poruszenia, lecz w połączeniu z podmiotem. Tym sposobem pośrednio, bo przez owe zmysłowe poruszenia czujemy siebie samych, o ile jesteśmy istotami obdarzonemi duszą (czucie siebie samego – selbstgefühl)

3. Jasna stąd, że wewnętrzne spostrzeganie nie jest władzą nadorganiczną, czysto duchową, lecz przywiązaną do ~~sam~~ cielesnego organu wrażliwości (sensibilität), zupełnie jak spostrzeganie zewnętrzne. Dla tego nazywa się zmysłem wewnętrznym, sensus internus. Zmysłowe poruszenia nasze nie mogą wprost działać na władzę duchową, nadorganiczną, lecz potrzebują środka, którym jest system nerwowy. –

4. Każde wrażenie zmysłów zewnętrznych, o ile jest affekcyą, należy także do zmysłu wewnętrznego, on ją spostrzega, on ją odróżnia od wrażeń innych zmysłów. Wszystkie zmysły zewnętrzne zbiegają się w zmyśle wewnętrznym, jakoby w wspólnym środku swoim. Dla tego nazywa się zmysłem wspólnym – sensus communis lub też <u>zmysłem ogólnym</u> a zadaniem jego jest, zbierać wrażenia zmysłów zewnętrznych, o ile są affekcyami podmiotu, i odróżniać jedne od drugich. Zewnętrzne zmysły tego nie potrafią, bo każdy z nich jest tylko podmiotem swego własnego wrażenia; potrafi to tylko

zmysł, w którym zbierają się wszelkie wrażenia zmysłowe, a takim jest zmysł wewnętrzny.

5. Zmysł wewnętrzny pod pewnym względem jest warunkiem i podstawą zmysłów zewnętrznych. Nie moglibyśmy bowiem przeświadczyć się o własnych naszych zmysłowych affekcyach, nie moglibyśmy spostrzegać wrażeń zmysłów zewnętrznych i byłaby nam droga do przedmiotów zewnętrznych zamknięta. Pod tym względem zmysł wewnętrzny jest źródłem wspólnem zmysłów zewnętrznych. Ale z drugiej strony zmysł wewnętrzny dopiero działa po działaniu zmysłów zewnętrznych i od niego zależy. Zanim bowiem spostrzedz możemy i czuć affekcyą zmysłową, musi nam być skądziś dostarczoną, co inaczej nie może się stać, jak wrażeniem pochodzącem z zewnątrz. —

6. Nie tylko czujemy zmysłowe nasze affekcye a przez nie siebie samych jako istoty zmysłowo żyjących, lecz wiemy także o tych uczuciach i o nas samych, będących podmiotem tych uczuć. Nie tylko czujemy ból lub rozkosz, lecz wiemy także, że to my doznajemy tego uczucia, nie tylko czujemy nas samych, lecz wiemy także o nas samych. Nie tylko ~~czujemy~~ myślimy i chcemy, lecz wiemy także o tem myśleniu i chceniu naszem i odnosimy je do nas samych, do podmiotu wszelkich tych czynności. Wewnętrzne spostrzeganie, o ile jest organą zmysłowej władzy poznania, tego wytłumaczyć nie może; potrzeba na to przyjąć władzę odrębną, przez którą poznajemy nasze zensytywne i intellektualne funkcye a przez nie osobiste

nasze istnienie.

7. Władza ta nie może być władzą organiczną, bo żeby poznać nas samych i czynności, potrzeba zwrotu do nas samych i do czynności naszych. Ale czynność wyłącznie organiczna nie może zwrócić się do siebie samej, wchodzić w siebie, także mogła objąć i siebie samą i podmiot, do którego należy. Będzie więc władza ta nadorganiczną, niematerjalna, polegająca na rozumie.

8. Władza ta brana sama w sobie, nazywa się w przeciwieństwie do zmysłu wewnętrznego zmysłem najwewnętrzniejszym — sensus intimus. Z niego, gdy jest czynnym, wynika samowiedza — conscientia sui. Ze samowiedzy wypływa jamyśl (ich-gedanke), właściwy jej wyraz. Na niej opiera się także tak zwana reflexya psychologiczna w znaczeniu ściślejszem.

9. W samowiedzy poznajemy naprzód nasze sensytywne i intellektualne funkcye, a przez nie nasze osobiste istnienie, o ile jest podmiotem owych funkcyi. Ale na to nie potrzeba wniosku kartezyuszowego — cogito ergo sum — Zresztą w przesłance tego wniosku uważamy myślenie za nasze własne, a więc bez wniosku doszliśmy do podmiotu myślącego.

10. Zachodzi ten sam stosunek co w spostrzeganiu zewnętrznem. Jak przymioty ciał nie poznajemy in abstracto lecz in concreto, tak i myślenie ~~moje~~ nasze poznajemy in concreto, a w niem i przez nie nas samych owym [illegible] podmiotem, do którego to myślenie in concreto należy.

2. Wyobraźnia

1. Spostrzeżenie wymaga, aby przedmiot zmysłowy był bezpośrednio obecnym i rzeczywiście (actu) działał na nasze zmysły. Jednakże możemy sobie przedstawić także rzeczy, które nie są obecne; jest to funkcya wyobraźni, która wywołuje w nas wyobrażenia i zachowuje, choć nie ma przedmiotu, działającego hic et nunc na władzę spostrzegania.

2. Rozróżniamy wyobraźnię reprodukującą, schematyzującą i produktywną, których różnica jednak tylko jest względna.

a) Wyobraźnia jest reprodukującą, gdy wywołuje w nas wyobrażenie indywidualnego przedmiotu, który już w indywiduo poznaliśmy.

b) Ona jest szematyzującą, gdy wyobraża przedmiot istniejący w wielkiej liczbie indywiduów, ale bez ich właściwych pewnemu indywiduum. Będzie to zawsze wyobrażenie indywidualne, gdyż jest konkretnym obrazem konkretnego przedmiotu, jednakże przedstawia tylko wogóle obraz konkretny owych istniejących indywiduów. Będzie to szemat.

c) Wyobraźnia może zestawiając znane już pierwiastki utworzyć zupełnie nowe i oryginalne wyobrażenia – n. p. oblężenie Troji. Wtedy one stwarza – i nazywa się wyobraźnią w ściślem znaczeniu, czyli fantazyą.

3. Wyobraźnia dochodzi do rozmaitych stopni doskonałości: najdoskonalsza jest: żywa, żyzna czyli bogata, i oryginalna.

4. Wyobraźnia jak najściślej w działaniu swojem złączona jest z myśleniem. Wyobrażenia przez nią wywołane, szczególnie owe ogólne schematyczne obrazy pierwsze są podstawą tworzenia pojęć. Na odwrót ile razy w myśleniu nowe idealne powstają myśli, wyobraźnia natychmiast je ubiera w sukienkę ~~zmy~~słową, aby wyraźniej je uzmysłowić. Dlatego w obu razach prawdziwe jest starożytnych zdanie: nil intelligimus sine phantasmate.

5. Wyobraźnia produktywna wespół z rozumem tworzy ideały, a ponieważ każde dzieło sztuki zawiera ideał jakiś, przeto będzie ona przeważnie i głównie organem sztuki.

6. Wyraz ideał może mieć znaczenie objektywne i subjektywne. W znaczeniu objektywnem wyraża jedność czyli zgodę idei z rzeczywistością czyli to będzie ideałem, w którym idea jego została zupełnie urzeczywistniona. Tak n.p. panujący który może się zwać ideałem monarchy.

W znaczeniu subjektywnem będzie ideał dokładnym, wyczerpującym idei swojej obrazem. Takie obrazy tworzy właśnie fantazya dla idei, dostarczanych od rozumu. Pod tym względem fantazya jest organem sztuk pięknych. Bo dzieło sztuki jest właśnie urzeczywistnieniem takiego subjekt: ideału w materyi.

7. Rozum powinien bezustannie fantazyą trzymać na wodzy, inaczej obrazy jej stają się czczemi widziadłami, które obezwładniają energią myślenia i czynią człowieka niezdolnym do życia praktycznego. W dalszym następstwie mogą stąd wyniknąć halucynacye, choroby umysłowe i cielesne.

3. Pamięć

1. Reprodukcyjna wyobraźnia nie mogłaby wywołać wyobrażenia przedmiotu nieobecnego, gdyby species sensibilis, pierwszy warunek owego wyobrażenia, nie był się w władzy poznania zachować. Ta vis conservativa specierum nazywa się pamięcią - memoria

2. Gdy wyobraźnia reprodukcyjna wywołuje wyobrażenie znanego przedmiotu stawa 1° sam przedmiot przed wiedzą naszą; 2° poznajemy go jako rzecz znaną. Powinna więc być władza wywoływania za nowo znanych obrazów obdarzona drugim przymiotem, że natychmiast wiemy, że obraz ten mieliśmy już dawniej. Jest to władza przypominania sobie, facultas reminiscendi. -

3. Z dwóch tych chwil czyli pierwiastków, t. j. pamięci o ile jest vis conservativa specierum i z władzy przypominania sobie (facultas reminiscendi, składa się pamięć właściwa w szerszem objęciu. Pierwsza funkcya będzie zatrzymaniem, zważaniem i druga od niej ściśle zależna, będzie przypomnieniem.

4. Jakim sposobem zachowują się obrazy poznanych już razy w pamięci? - Odpowiedź: nie in actu, lecz in habitu. Spamiętać coś znany, przez jednorazowe lub częstsze poznanie przedmiotu nabyć łatwość (habitus), zdolność przywoływania go sobie do świadomości. Stąd będzie pamięć habitualis i actualis.

5. Pamięć jest podwójna, bo zachowuje albo ~~formy~~ wyobrażenia zmysłowe albo też pojęcia idealne. Pierwsze zachowuje

się w pamięci sensytywnej, druga w pamięci intellektualnej. Pierwsza zowie się vis conservativa specierum sensibilium, druga v. c. sp. intelligibilium.

6. Chociaż dwie te pamięci w istocie swojej się różnią, jednakże nigdy druga nie działa bez pierwszej. Osłabienie pierwszej pociąga za sobą osłabienie drugiej.

7. Pamięć ma ważność niesłychaną w życiu umysłowem; bez niej nie nabywamy nigdy prawdy w sposób trwały. Tantum scimus, quantum memoria tenemus.

8. Pamięć w obu swoich czynnościach albo mimowolnie działa albo z namysłem. Gdy po namyśleniu rzeczy przypomnieć sobie nie możemy, została zapomnianą.

Starożytni przez facultas reminiscendi rozumieli przypomnienie sobie z namysłem i tej władzy stanowczo odmawiali zwierzętom.

9. Pamięć wspiera się przez połączenie idei, gdy szereg myśli tak ze sobą związany jest, że jedna przywołuje przed wiedzę drugą.

10. Połączenie to może być naturalne albo sztuczne, zewnętrzne albo wewnętrzne.

11. Połączenie to może odbywać się mimowolnie, i wtedy sprawia roztargnienie – może być umyślnem, a wtedy wielce przyda się do rozmyślań naukowych.

12. Ono wspiera niezmiernie działanie pamięci.

13. Co do przedmiotów przechowywanych w pamięci mamy pamięć słów i rzeczy, ~~imion~~, nazwisk, liczb, miejscowości, języków, tonów.

Co do wewnętrznej potęgi może pamięć być łatwa i wolna, silna i słaba, szeroka i ograniczona, wierna i niewierna.

14. Pamięć może albo z natury już swojej być doskonałą, albo stać się doskonałą przez ćwiczenie. Ćwiczenie to może być trojakie:

a) mechaniczne gdy uczy się na pamięć szeregu myśli, przedewszystkiem wrażamy w sobie w pamięć słowa. Wtedy pamięć trzyma się połączenia zdań. Wzmacnia bardzo pamięć, ale może się zamienić w czysty mechanizm, jeśli nie zwrócimy także uwagi na połączenie myśli.

b) logiczne ~~myślne~~ (judiciös), gdy naprzód wrażamy sobie w pamięć szereg myśli a za ich pomocą pamiętamy słowa. Tutaj pamięć trzyma się logicznego związku myśli – metoda ta jest doskonalsza od pierwszej, ale nie powinna jej wykluczać.

c) sztuczne (ingeniös) gdy celem spamiętania myśli używamy szeregu sztucznych podpór, które między sobą złączone według prawa asocyacyi idei, wywołują szereg myśli. Metoda ta zupełnie jest zewnętrzna, gdyż nie zna wewnętrznego pokrewieństwa między używanemi podporami a myślami, które spamiętać chcemy. Nie można jej zalecać, ani mnemoniki, która tę metodę używa systematycznie. Ona jest albo topiczna, gdy mające być spamiętane myśli przywiązujemy do pewnych miejsc albo anamnestyczna gdy łączymy je z logicznie ato-

ścisłym systemem myśli lub wyobrażeń dobrze nam znanych.

15. Pamięć stoi w najściślejszym związku z życiem mózgowem i nerwowem, co wcale nie dowodzi, jakoby wyobrażenia zostawiały materyalne ślady w mózgu. Wtedy bowiem pamięć ciała stała by się zupełnie niemożebną.

16. Pochodzi to raczej stąd, że pamięć sensytywna i ponieważ jest cząstką zmysłowego poznania, zależy od organu zmysłowości, od mózgu. Ponieważ zaś pamięć intellektualna zależną jest od sensytywnej, przeto i ona pośrednio przebywa te same co mózg koleje.

4. Rozsądek - Intellekt - rozum.

a) Pogląd ogólny

1. Wyraz Intellectus oznacza w szerszem objęciu w ogóle władzę wyższą poznania, różną od zmysłowej (sensus)

2. Brany w tem znaczeniu, różni się intellekt od zmysłów (sensus) co do przedmiotów poznania w trojaki sposób:

a) zmysły dotykają tego, co pod ich doświadczenie podpada, intellekt zaś zajmuje się tem, co sięga po za doświadczenie zmysłów. Pod zmysły podpada sensibile, pod umysł intelligibile.

b) Zmysł ogranicza się do tego, co zmysłami spostrzedz się daje, umysł w swojej dziedzinie poznania nie jest ograniczonym, lecz rozciąga się do wszystkiego, co ma cechę istnienia, bytu. Objectum adaequatum intellectus est ens, quâ late patet, seu in tota sua amplitudine consideratum.

c) Zmysł obejmuje przedmiot swój tylko o tyle,

o ile w sposób umysłowy się objawia, o ile pod umysły podpada. Umysł sięga do przyczyny umysłowego zjawiska. Nie zatrzymując się na powierzchni, sięga do jej wnętrza i tam niejako czyta, skąd S. Tomasz intellekt tłumaczy przez intus legere.

3. Umysł w ściślejszem znaczeniu przedstawia się rozumowi w ściślem znaczeniu (ratio). Bo rzeczy umysłowe (intelligibilia) w dwojaki sposób poznawać można. Albo bezpośrednio, same przez się albo pośrednio za pomocą innych rzeczy umysłowych. Pierwszą funkcyą odbywa umysł (rozsądek, verstand, intellectus) a drugą rozum (vernunft, ratio).

4. Jakie rzeczy umysłowe poznaje rozum bezpośrednio, same przez się? Odpowiedź: umysł nie poznaje sam, lecz zależny jest od zmysłowych spostrzeżeń, które mu dostarczają materyi poznania. Dla tego będzie bezpośrednim przedmiotem umysłu to co umysłowem jest (intelligibile) w zmysłowości czyli tem, co zmysłowa rzecz zmysłowego zjawiska. Objectum proprium intellectus, quatenus naturaliter cognoscit, est intelligibile in sensibili.

5. W jaki sposób odbywa się to poznanie umysłowości w zmysłowości?

a) Najprzód przystępuje umysł do przedmiotu zmysłowo dającego się spostrzegać, jakim go zmysły przedstawiają a wyobraźnia przechowuje (phantasma) i stara się po przez zjawisko wniknąć do jego istoty, przyczyny, aby tę potem osobno zachować, bez zjawiska. Jest ~~sposobem~~ abstrakcya umysłowego od zmysłowego jest pierwszą chwilą

w procesie intellektualnego poznania.

b) Przez abstrakcyą umysłową zjawiska przyczyna stała się poznalną sama w sobie, czyli umysłowość stała się z możebnej rzeczywistą. Jego następstwem jest idealna forma poznania przyczyny owej w sobie umysłowej, w której przedmiot ~~się~~ idealnie odzwierciedla, już nie jakiem jest w zjawisku, lecz jakiem jest w swojem niezależnem umysłowem istnieniu czyli w istocie swojej. Jest to species intelligibilis rodzajem upodobnienia umysłu z przedmiotem, jak to zauważyliśmy w species sensibilis. Intellectus intelligendo fit quodammodo id, quod intelligit. Ta formacya umysłu przez obraz umysłowy (sp. intelligibilis) jest drugą chwilą w rozwoju intell. poznania.

c) Za pomocą obrazu umysłowego obejmuje rozum sam przedmiot w jego umysłowem istnieniu. Albowiem obraz umysłowy (jak poprzednio obraz zmysłowy) nie jest przedmiotem, lecz środkiem poznania. Przezeń umysł nabywa pojęcie przedmiotu. Jak w rozwoju ~~w procesie~~ zmysłowym spostrzegania wynikiem jest wyobrażenie przedmiotu, tak wynikiem tego drugiego rozwoju pojęcie przedmiotu. A jak tam bezpośrednio wyobrażamy sobie, tak tu bezpośrednio pojmujemy przedmiot w jego istnieniu umysłowem. –

6. Widzieliśmy, że obydwie czynności poznające odbywają się w ten sam sposób, z tą jednak różnicą, że w intellektualnem poznaniu ukształtowanie (formacya) rozumu przez umysłowy obraz poprzedzonem bywa przez działanie umysłu na przedmiot, czego nie ma w zmysłowem
2. spostrzeganiu. W zmysłowem bowiem spostrzeganiu obraz zmysłowy bywa bezpośrednio wywołanym przez przedmiot, a nie potrzeba, aby poprzednio działała władza spostrzegania. W intellektualnem poznaniu musi umysł poprzednio samodzielnie umysłowe oderwać od zmysłowego a wtedy dopiero umysłowy obraz umysłowego bytu ukształtować go może. Umysł więc, w kształtowaniu przez obraz, zachowuje się biernie względem przedmiotu, umysł i czynnie i biernie: najprzód czynnie, potem biernie. Czynnie w odrywaniu umysłowego bytu od zmysłowego, biernie przyjmując w siebie umysłowy obraz.

7. Razem z Arystotelesem i Scholastykami rozróżniamy umysł czynny (int. agens) i możebny (possibilis). Czynny za pomocą abstrakcyi odrywa umysłowe od zmysłowego, możebny kształtuje się przez obraz umysłowy, owoc abstrakcyi. Wynikiem tego podwójnego zachowania się umysłu jest rzeczywiste poznanie (intellectus in actu), gdy umysł za pomocą owego obrazu obejmuje umysłowe istnienie przedmiotu w kształcie pojęcia.

8. To pierwsze proste pojęcie jest zarodkiem dalszego rozwoju. Gdy bowiem umysł uobecnił sobie umysłowe istnienie przedmiotu, za pomocą analizującego myślenia rozdziela

pojedyńcze jego chwile i składniki, a za pomocą komparacyi wybrawszy z nich najistotniejsze, składa je syntetycznie na nowo w jedno. Tym sposobem nierozwinięte pojęcie staje się rozwiniętem (notio) i skończonem.

9. Pojmując w ten sposób umysłowe w zmysłowem bycie przedmiot w jego umysłowem istnieniu, niejako w ducha przedmiot ów i to w jego umysłowem istnieniu wymawiamy. Stąd pojęcie zowie się także _intentio_ lub _verbum_ mentis. Jednakże ani to verbum mentis ani species intell: nie jest tem, co umysł poznaje, lecz jak umysł poznaje przedmiot w umysł: jego istnieniu _za pomocą_ lub _przez_ obraz umysł: tak go poznaje _w_ słowie duchowem. Obraz umysłowy będzie similitudo impressa przedmiotu, a słowo duchowe będzie jego similitudo expressa.

10. Jasna, że umysłowe poznanie ma zawsze formę abstrakcyjną czyli właściwym i bezpośrednim umysł. poznania przedmiotem jest abstrakcya. Zmysły obejmują konkretne rzeczy, umysł oderwane, a tylko pośrednio i konkretne.

11. Forma umysł. poznanie będzie także ogólną. Nie pojedyńcze, lecz ogólne rzeczy są bezpośrednim jego przedmiotem ~~umysłu~~. Bo wszystko, co postało oderwanem od konkr. przedmiotu, jest ogólnem. Tylko pośrednio poznaje umysł i jednostki.

12. Umysłową stroną umysłowego istnienia są przedewszystkiem istoty cielesnych przedmiotów, potem wszelkie ich znamiona i relacye umysłowe (dające się tylko umysłem objąć)

13. Czysto pojęciowe poznanie tego co umysłowem jest in sensibili jest poznaniem niezłożonem, cognitio incomplexa, simplex -

Ale na tem nie koniec w rozwoju umysłowego poznania. Bo to poznanie niezłożone (incomplexa) nie jest jeszcze skończone, zupełne. Musi stać się złożonem (complexa), gdy umysł przez wyrokowanie (sądzenie) dochodzi do twierdzenia albo zaprzeczenia. Dopiero w złożonem poznaniu, pod formą wyroku, kończy się umysł. poznanie, o ile sam tylko umysł w niem udział ma. <u>Dowody</u>:

a) Poznanie zawiera w sobie podwójną relacyą: odnoszenie przedmiotu do poznania a poznania do przedmiotu. Widzieliśmy to wyżej w zmysłowem poznaniu. Tak samo w umysł. poznaniu odnosimy utworzone pojęcie do przedmiotu, zatwierdzając go właśnie w tym przedmiocie a zaprzeczając w innych.

b) Nie wystarcza, że każdy przedmiot zmysłowy pojmujemy w jego umysłowem istnieniu, trzeba także znać wzajemne stosunki, zachodzące między umysłowem istnieniem jednych rzeczy a drugich. Tych umysłowych stosunków nie można inaczej zrozumieć, jak zestawiając pojęcia rzeczom odpowiednie w sposób odpowiadający objektywnym, umysłowym relacyom rzeczy. Ale to zestawienie pojęć odbywa się za pomocą wyroków.

c) Ale i pod względem subjektywnym nie można dokonać umysł. poznania bez wyroków. Bo owa analiza, komparacya i synteza, zamieniające pierwotne pojęcie w zupełną wiedzę nie mogą się odbyć bez wyrokowania. Stąd mawiali starożytni: intellectus intelligit componendo (w twierdzących wyrokach) et dividendo (w przeczących).

14. Prawda i fałsz mogą tylko mieć miejsce w poznaniu złożonem,
bo tylko wtedy nasze poznanie jest prawdziwem lub fałszywem,
gdy prawdziwie lub fałszywie wyrokujemy.

a) Poznanie nasze jest (materyalnie) prawdziwem, gdy
się zgadza (conformis) z przedmiotem, fałszywe, gdy
się nie zgadza (difformis). Ale ta conformitas lub
difformitas wtedy dopiero się pokazuje, gdy pojęcie
jakiemu przedmiotowi przyznajemy lub odmawiamy;
dopóki tego nie czynimy, pojęcie ani się zgadza
ani się niezgadza, bo nie ma żadnej relacyi między
niem a przedmiotem. Ale przyznawać lub odmawiać
znaczy wyrokować.

b) Nasze poznanie umysłowych stosunków, zachodzących
między umysłowem istnieniem jednych rzeczy a drugich,
wtedy będzie prawdziwem, gdy pojęcia owych rzeczy
zestawiamy w sposób odpowiedni ich wzajemnym stosunkom.
Ale to nie dzieje się bez wyrokowania.

c) Nareszcie sama forma myślowania się to samo wy-
kazuje. Dopóki pojedyncze pojęcia wymawiamy, nie
są one ani prawdziwe ani fałszywe. Dopiero łącząc
je w zdaniu, n. p. człowiek jest rozumną istotą
dajemy miejsce fałszowi i prawdzie. Ale zdanie
jest zawsze poznaniem złożonem, wyrokiem.

15. Wynika z tych dowodów, że nasze poznanie wtedy tylko
jest prawdziwem, gdy sąd nasz zgadza się z przedmiotowością,
a fałszywem, gdy inaczej sądzimy, niżeli rzecz się ma w
sobie. Dla tego też nazywają się wyroki (sądy, zdania)

prawdami, veritates, które będą albo spekulatywne albo praktyczne.

16. Przyjmując tę różnicę, wyprowadzamy z niej drugą co do samego umysłu, który albo spekulatywnym albo praktycznym będzie (F. speculativus - practicus). Różnica ta tylko względna jest.

17. Forma istotna umysłowego poznania są pojęcie i sąd. Stąd nazwano umysł władzą tworzenia pojęć i sądów (zdań) pojmowania i sądzenia. Definicye te zbyt subjektywnie zważą na przedmiot poznanie. Znamiona te to istotne znamiona umysłu.

18. Kartezyusz (i szkoła jego) że pierwiastkiem wywołującym (principium elicitivum) sądu nie jest umysł, lecz wola.

? Ale przedmiotem woli jest dobre (?), ponieważ zaś w sądzie nie chodzi o dobre lecz o prawdę, przeto umysł wywołuje sądy. Sądzimy bowiem często wbrew naszym osobistym życzeniom, a to nie byłoby możebnem, gdyby sąd wypływał z woli. —

6. Habitus principiorum.

a) Habitus principiorum simplicium.

1. Są pewne pojęcia, będące podstawą wszelkich innych pojęć, wracające w nich wszystkich jako ostatnie ich składniki, np. rzecz, zasada (grund), istota, przyczyna, stosunek i t. d. Są to pojęcia pierwotne (grundbegriffe), podczas gdy inne, w stosunku do nich, zowią się pochodnemi. Pojęcia pierwotne są zarazem najogólniejsze i najmniej określone, podczas gdy pojęcia pochodne mają za główną cechę wyszczególnienie, określenie.

2. Pojęcia pierwotne muszą być pierwej w myśli naszej od pochodnych. Drugich tworzyć nie można bez pierwszych.

3. Doświadczenie pokazuje, że tak jest w istocie. Dzieci pytają się zawsze czemu? co by było niepodobieństwem, gdyby nie miały już pojęcia przyczyny. Tak samo pytają się o cel? o stosunek?

4. Rozum ludzki posiada nie tylko zdolność, lecz skłonność, (determinacyą) do tworzenia tych pojęć i to przed pojęciami szczegółowemi. Bez tego warunku nie mógłby przystąpić do poznania rzeczy szczególnych. Ta naturalna zdolność i skłonność rozumu zowie się jego usposobieniem do pojęć ~~szczególnych~~ pierwotnych. Habitus principiorum simplicium.

5. Jakim sposobem pojęcia pierwotne przebywają w umyśle?

a) Pojęcia pierwotne przebywają w umyśle w czynie (in actu) lecz jako uzdolnienie (in habitu). Umysł raz utworzywszy te pojęcie, uzbrojony jest wywoływać je ile razy ku temu okaże się potrzeba.

b) (Jedynie) Za pomocą tego uzdolnienia do pojęć pierwotnych umysł nie zna ich jako ogólne, nie ma ich samowiednej świadomości, o ile są ogólnemi pojęciami. Bo umysł w skutek uzdolnienia swego tworzy je tylko o tyle o ile potrzebne są do tworzenia pojęć określonych, tworzy je więc w formie pojęć nieokreślonych, w których razem nieoznaczone mamy wyobrażenie o rzeczach, aby później na tej podstawie podnieść się do wiedzy oznaczonej.

c) Ażeby poznać pojęcia pierwotne jako ogólne i z treści i z objętości, aby mieć o nich w ich ogólności wiedzę

reflexyjna, samowiedna, potrzeba wznieść się do refleksyi. Zaczynając od pojęć określonych, szczegółowych, musimy za pomocą abstrakcyi i analizy, po przez coraz wyższe i ogólniejsze pojęcia nareście dojść do najwyższych i najogólniejszych, a to właśnie są pojęcia pierwotne.

6. Pojęcia tworzą się zatem w sposób podwójny: naturalny i reflexyjny.

a) Sposób naturalny mamy w pierwotnem tworzeniu pojęć zasadniczych, pod wpływem uzdolnienia (habitus) Do tego nie potrzeba, aby umysł zwracał się w reflexyi do rzeczy szczegółowych. Prawda że umysł nie tworzy tych pojęć sam z siebie, lecz odczyta od zmysłowości ale to odczytanie dzieje się w sposób naturalny, bez reflexyi.

b) Sposobem reflexyjnym tworzą się po owych pierwotnych pojęcia podrzędne, określone. Umysł za pomocą reflexyi zwraca się do rzeczy szczegółowych, odczyta od nich ich stronę umysłową, ich istotę, skąd za pomocą analizy i syntezy pojęcie niezrozumiałe rozwija w rozwiniętą rozmowę.

c) Od tych pojęć szczegółowych za pomocą nowej reflexyi a ciągłej abstrakcyi nareście umysł podnosi się do pojęć najogólniejszych, które już nie dają się podsumować pod inne wyższe. Tworzenie więc pojęć kołem się odczyta

7. Cóż jest pierwsze w umysłowem poznaniu: pojęcie ogólne czy szczegółowe? jak ~~postępuje~~ myślenie nasze? czy

od pojęć ogólnych do szczególnych, czy też odwrotnie?

β. Habitus principiorum complexorum.

1. Gdy od pojęć przechodzimy do zdań albo raczej do prawd w nich zawartych, rozróżniamy dwa działy prawd, gdyż jedne są bezpośrednio, przez się znane i jasne (veritates per se notae) drugie wymagają, aby je wywnioskowano z prawd już znanych.
2. Co do pierwszego działu prawd, ich ewidencya albo na tem się opiera, że bezpośrednio wydobyte zostały z wewnętrznego lub zewnętrznego doświadczenia – n. p. myślę, istnieję, zewnątrz mnie są ciała – albo też umysł porównywając obacz pojęcia z których się składają, natychmiast spostrzega wewnętrzną prawdę ich zobopólnego stosunku. Pierwsze są bezpośrednio jasne prawdy doświadczenia, a drugie bezpośrednio jasne prawdy rozumu.
3. Co do drugiego działu prawd, umiejkowanie wydobywające je z prawd innych, w podwójnym odbywać się może kierunku, gdyż albo usiłuje prawdę znaną uzasadnić albo nieznaną prawdę wynaleźć. W pierwszym razie, za pomocą umiejkowania sprowadzamy prawdę która bezpośrednio nie jest jasną, do prawdy innej, dobrze już wyjaśnionej. W drugim razie z prawdy znanej usiłujemy wydobyć inne prawdy nieznane.
4. Jakikolwiek jest cel i kierunek naszego myślenia zawsze przyjmuje prawdy bezpośrednio jasne, bez których staje się niemożebném.

a) Uzasadniający ruch myślenia ~~[illegible]~~ celem udowodnienia jakiejś prawdy, przyjmuje już prawdę inną, dowód.

A gdy dowód ten nie jest sam z siebie, bezpośrednio pewny, przekonywający, potrzeba go oprzeć na innym dowodzie. Tym sposobem dowodzenie albo w nieskończoność cofać się musi albo się zakończyć na dowodzie bezpośrednio jasnym, nie potrzebującym innego dowodu. Widoczna stąd, że dowodzenie byłoby niemożebnem (bo dowodzenie w nieskończoność już nie jest dowodzeniem) bez pewnych bezpośrednio jasnych zdań, przypuszczonych z góry.

b) To samo powiemy o inwencyjnym ruchu myślenia. Aby z prawdy jakiejś można wyprowadzić prawdy nowe, powinna owa pierwsza prawda zupełnie być jasna, inaczej będzie to przesłanka niepewna, z której żadnego pewnego wniosku wywieść nie można. Wogóle inwencyjny ruch myślenia jest niemożebny, bez przyznawania takich prawd z siebie jasnych, nie potrzebujących już dalszych dowodów.

5. Prawdy więc bezpośrednio i z siebie jasne, czy to z doświadczenia swój początek biorą, czy też z rozumowania, są niezbędną podstawą, nieuniknionym warunkiem wszelkich innych prawd za pomocą ich wnioskowania wynalezionych. Dla tego pewne owe prawdy zowią się principia per se nota, chociaż szczególnie nazwa ta przypada do prawd rozumowych bezpośrednio jasnych.

6. Muszą więc być prawdy owe w umyśle naszym przed wszelkiem wnioskowaniem, które na nich koniecznie się opiera.

7. Że tak się rzecz ma z zasadami doświadczenia, nie

ulega żadnej wątpliwości, bo samowiedza i zewnętrzne doświadczenie bezpośrednio ich dostarczają.

8. To samo powiemy o zasadach rozumowych. Dziecko nie pytałoby się o przyczynę tego, co widzi, gdyby nie miało już w umyśle zasady przyczynowości, według której każdy skutek musi mieć przyczynę swoją. Tak samo zasada kontradykcyi, że dwie rzeczy przeciwne nie mogą być równocześnie prawdziwe i t. d.

9. Umysł więc posiada nie tylko władzę poznania tych zasad, lecz z istoty swojej jest zdolny i zdeterminowany do przyswajania ich własnemu myśleniu przed wszelkiem wnioskowaniem. Ta naturalna zdolność i determinacya rozumu do tworzenia sądów, w których zawarte są zasady poznania, nazywa się habitus principiorum complexorum.

10. Zasady rozumowe mogą być albo spekulatywne cz. teoretyczne albo praktyczne – stąd mamy habitus principiorum theoreticorum – i practicorum (synteresis). Różnica ich jest względna.

11. Co do sposobu, jakim owe zasady rozumowe przebywają w umyśle

a) nie przebywają w nim in actu, lecz in habitu

b) umysł (za pomocą samego habitus principiorum) nie tworzy ich i abstracto, lecz tak jak implicite w wszelkiem wnioskowaniu zawarte są. Ale zna ich jako zasad ogólnych

c) bo do tego potrzeba osobnej reflexyi, jak to widzieliśmy w pojęciach pierwotnych. Wtedy dopiero to, co poprzednio było bezwiednie dla niego podstawą

i prawem wszelkiego wnioskowania, staje się dla niego ~~świadoma~~ wiedzą.

12. Stosunek obu habitusów do siebie, nie jest taki, że różnią się realnie, lecz jest to jeden i ten sam habitus o dwóch względnie różnych stronach. Pojęcia bowiem pierwotne są materya ~~zasad~~ zasad pierwotnych. Umysł więc za pomocą tego samego habitusu najprzód pojęcia pierwotne, a z nich potem zasady pierwotne tworzy. –

13. Pojęcia i zasady pierwotne mogą się o tyle nazywać wrodzonemi, o ile uzdolnienie do nich nam wrodzone jest, z istoty naszej wypływa. Te „wrodzone" pojęcia i zasady pierwotne są podstawą wszelkiej następnej umysłowej wiedzy, niejako „nasiona nauk" semina scientiarum (S. Thom.), które później rozum rozwija.

5. Rozum (w ściślejszem obięciu)
ratio – logos

1. Habitus zasad rozumowych oraz zasady dostarczane nam przez wewnętrzne i zewnętrzne doświadczenie uzdalniają nas do wynajdywania za pomocą wniosku takich prawd, które same z siebie ani bezpośrednio nie są rozumowi ani znane ani jasne. Jest to zadaniem wyższej władzy poznania, która o ile to spełnia, nazywa się przeważnie do umysłu rozumem w ściślejszem znaczeniu. Rozum jest to władza ~~dochodzenia~~ postępowania do prawd nowych na podstawie zasad za pomocą wnioskowania.

2. To postępowanie może być podwójne: albo wyjaśniamy prawdę już daną, uzasadniamy ją, albo też wynajdujemy

prawdy nowe, wychodząc z prawd innych. Druga ta funkcya rozumu będzie inwencyjną.

3. Mamy więc podwójną drogę nabywania wiedzy umysłowej. Jedna zowie się abstrakcyą; w niej umysł z rzeczy szczegółowych wydobywa pojęcia ogólne a porównywając je między sobą otrzymuje ogólne zdania czyli prawdy. Druga jest wnioskiem ~~umysł~~ rozumowym za pomocą którego rozum na podstawie owych zasad ogólnych dochodzi do prawd nowych, dalszych. –

4. Psychologia rozróżnia zatem w myśleniu dwa rodzaje: proste myślenie (intelligere) i dyskursywne (discursus). Pierwsze należy do umysłu, drugi do rozumu. Umysł poznaje prawdy umysłowe bezpośrednio i samo przez się rozum za pomocą wnioskowania przebiega (discurrit) od jednej prawdy umysłowej do drugiej.

5. Ten discursus rationis jest dla ducha ludzkiego niezbędnym do poznania prawdy; bez niego pozostał by umysł niepłodnym i nie znał by nic prócz zasad ~~umysłu~~ i doświadczenia. I ta niezbędność różni właśnie umysł ludzki od umysłowości istot czysto duchowych, u których discursus rationis miejsca nie ma. Ta sama ~~umysłowość~~ niezbędność czyni umysłowość ludzką mniej doskonałą od umysłowości istot czysto duchowych. Bo doskonalszą jest rzeczą, nie potrzebować dyskursu do poznania prawdy, lecz poznać prawdę wszelką bezpośrednio i ~~samo~~ przez się. Dla tego też człowiek nie zowie się animal intellectivum, lecz rationale. –

6. Stosunek umu (vernunft) do rozumu (verstand). Z jednej strony um supponuje rozum, z drugiej ~~go~~ ma on w nim cel swój

i przeznaczenie.

a) rozum jest warunkiem umu, ponieważ bez jego zdolności do zasad ogólnych, um nie może rozwijać swojej czynności wnioskującej, dyskursywnej. Sam zmysł wnioskować nie może, ponieważ brak mu do tego niezbędnego warunku, owych zasad ogólnych.

b) um ma cel swój i przeznaczenie w rozumie, gdyż albo przesadnie, zatwierdza daną prawdę albo z niej inną nową wyprowadza –

α) w pierwszym razie cel jej czynności, aby wyjaśnić prawdę rozumowi.

β) w drugim razie ~~po~~ dostarczenie rozumowi prawd, których sam z siebie wynaleźć nie może. Rozum poznaje tylko umysłowe o ile tkwi w zmysłowem, um doprowadza go do ~~tego~~, co jest nadzmysłowem, czysto duchowem.

7. Um nie jest wyższą, przedniejszą od rozumu, owszem mu podporządkowaną, gdyż ma w nim i podstawę swoją i cel swój ostateczny.

8. Rozum i um nie różnią się realnie, lecz względnie – virtualiter. Bo jedno i to samo pojęcie tworzy pojęcia, sądzi, wnioskuje. Ta sama wyższa władza ~~myślenia~~ poznania nazywa się rozumem, o ile w zmysłowem poznaje umysłowe sam przez się za pomocą abstrakcyi – i to najpierw pod formą niezłożonej wiedzy, a później złożonej – nazywa się umem, o ile za pomocą wniosków, a więc pośrednio poznaje

do prawd wyższych. Tak sama względna różnica zachodzi między rozumem i umem z jednej a pamięcią intellektualną z drugiej strony.

9. Przyrodzone światło umu może mieć

a) znaczenie objektywne = principia simplicia et complexa, bo od nich zależy wszelka dyskursywna władza umu.

b) znaczenie subjektywne = habitus principiorum.

10. W znaczeniu subjektywnem światło przyrodzone rozumu pochodzi stąd, że duch nasz podobnym jest do ducha bożego.

11. W znaczeniu objektywnem światło przyrodzone ~~rozumu~~ umu zależy od objawienia Słowa Bożego, rozumie się, pośredniego, w świecie stworzeń.

12. Um może znowu być teoretyczny albo praktyczny; różnica ta zupełnie jest względna. Pierwszy polega na habitus principiorum theoreticorum, drugi na hab: princ. practicorum, cz. synthereseis.

13. Rozróżniają także ratio superior, która obraca się w dziedzinie prawd ogólnych, wiecznych i ratio inferior która zajmuje się sprawami i rzeczami doczesnemi. I ta różnica (li) względną jest.

14. Władza myślenia w różnych ludziach do różnej dochodzi potęgi: zdatność, jeśli ~~łatwo~~ kto łatwo pojmuje – talent, jeśli jego władza myślenia szczególnie jest ożywioną; geniusz gdy władza myślenia w jakiej gałęzi poznania niezwyczajnie jest silną i na tem polu wydaje nieporospolite owoce. Odróżniamy także: bystrość (Scharfsinn), zdolność rozróżniania znamion, a przez to wynajdywanie podobieństwa lub niepodobieństwa

w rzeczach – głębokości myślenia gdy umysł wnika do głębi, do najskrytszych przyczyn i stosunków w rzeczach – dowcip: znakomita zdolność odkrywania podobieństwa w tem co jest niepodobnem a niepodobieństwa, w tem co jest podobnem – i przedstawienie go za pomocą fantazyi w sposób obrazowy, zabawny. Nieposzpolita władza myślenia w połączeniu z żywą i bogatą wyobraźnią stanowi to, co nazywamy „umysłem nieposzpolitym” esprit –

6. Mowa i nauczanie

(Tradycyonalizm.)

1. Mowa jest bezpośredniem objawieniem myślenia. Myśl jest niejako wyrazem (słowem) wewnętrznym – słowo wewnętrzne wciela się w słowo zewnętrzne. Myśl jest niejako duszą słowa – Myślenie jest niezbędnym warunkiem mówienia. Odróżniamy mowę migową, słowną i pisemną. Ostatnia jest albo ideograficzną (za pomocą obrazów) albo fonetyczną (za pomocą liter)

2. W ogólności istnieje między myśleniem a mową stosunek naturalny, tak iż ogólne prawa mówienia będą te same, co prawa myślenia. Ale w szczególności, co do pojedynczych wyrazów nie masz między niemi a myśleniem naturalnego stosunku; pojedyncze słowo nie jest naturalnym myśli wyrazem, lecz dowolnym, ugodnym.

3. Niekiedy jednak zachodzi pokrewieństwo między myślą a plastyczną jej formą – onomatopoetica – jak daleko to prawo sięga, nie wiadomo – twierdzą, że nawet między pojedynczemi samogłoskami a pewnemi wyobrażeniami

istnieje (toniczne) ~~głoskowe~~ zgoda w brzmieniu – i tak samogłoski u, y, o, oe oznaczyłyby coś głębokiego, w sobie zamkniętego – a, e coś otwartego, jasnego – i coś jasnego, wysokiego it. d.

4. Mowa jak z jednej strony jest skutkiem myślenia, tak z drugiej strony jest dla niego środkiem doskonalącym. Bo myśli wypowiedziane w słowach i zdaniach, nabierają ~~tego się~~ formy oznaczonej, jasnej. Dopóki myśl nie została wypowiedzianą w słowie, dopóty ~~tak jej~~ jest nieokreśloną, wspłynna się. Zachodzi więc wzajemny stosunek między myśleniem a mową.

5. Zupełny rozwój myślenia jest niemożebny bez mowy. W dzieciach rozwój pierwszego odbywa się równocześnie z rozwojem drugiej.

6. Człowiek uczy się mowy od innych. Gdyby od urodzenia nie był otoczony atmosferą mówiących ludzi, nie doszedłby nigdy ani do mowy ani do zupełnego myślenia.

7. Ale samo towarzystwo ludzi mówiących nie wystarcza, aby młodociany umysł ~~myśl~~ zupełnie się rozwinął – prócz atmosfery owej mówiącej potrzeba także nauczenia, a tego nie masz bez nauczyciela.

8. Nie trzeba jednakże mniemać, że myślenie niepodobnem jest bez mowy, pojęcia niemożebne są bez słów. Nieraz myśl tak szybko przebiega, że wyrazu odpowiedniego dla niej wynaleźć nie można – nasze myślenie dyskursywne odbywa się nieraz tak szybko, że niesłychanego potrzeba trudu, aby oddać przebieg jego wyrażeniu szeregiem zdań. Przypominamy

sobie nieraz przedmioty, nawet pojęcia, których wyrażeń przypomnieć sobie nie zdołamy. Nieraz bardzo dobrze czujemy, co się dzieje w duszy naszej, a jednak oddać tego słowami nie umiemy. Nie jest więc mowa absolutnie potrzebną dla myślenia.

9. Chociaż więc do zupełnego rozwoju władzy myślenia potrzebna jest mowa in actu, nie wynika stąd jednak, żeby myślenie wcale bez mowy odbywać się nie mogło. Nie wolno przypuszczać, że w człowieku, któremu brak mowy, myślenie pozostaje na zawsze in potentia a nigdy nie dochodzi do aktu, że brak mowy pociąga za sobą niechybnie brak zupełny rozumu. Raczej przyjąć wypada, że i bez mowy dochodzi człowiek do jakiegoś myślenia, choć ono nie podniesie się nigdy do wyższego objęcia ani na stopień wyższy.

10. Jedyny dowód przeciw nam mogliby stanowić głuchoniemi, którzy propter defectum naturae pozbawieni są mowy. Mówią, że są bez pojęć umysłowych, że mają tylko wyobrażenia zmysłowe i na kształt zwierząt instynktem się kierują. Znakomici jednak spostrzegacze, po długiem obserwowaniu tych istot nieszczęśliwych, nabrali przekonania, że nie są zupełnie pozbawieni rozumnych pojęć. W żadnym razie nie może fakt, przez wszystkie powagi w wątpliwość podawany, dostarczyć dowodu przeciw nam.

Zob. kilka wypadków z dzieł odpowiednich u Stöckl. I. 85.

11. Warunki więc owe, potrzebne do zupełnego rozwoju władzy myślenia, nie są niezbędne do myślenia wogóle. Nie dowodzą one, żeby człowiek bez owych warunków wcale

myśleć nie mógł, że będąc in statu solitario do żadnego dojść pojęcia nie może.

12. Powiadają się tacy ludzie, wykluczeni z ludzkiego towarzystwa, spadają do rzędu zwierząt. Ale przyczyna tego nie tylko w braku atmosfery mównej i nauczania się mieści, lecz i w cielesnym opuszczeniu i wynikającym stąd niedołężnieniu. Wszak i dorośli, obdarzeni pełną władzą myślenia, na długo wykluczeni z towarzystwa ludzi a żyjąc w nędznych stosunkach cielesnych, również wiktorzemnieją.

13. Jasna stąd wartość tradycyonalizmu. Uczy on, że władza myślenia nie jest władzą czynną do ~~wynajdywania~~ samodzielnego prawd umysłowych, lecz raczej władzą bierną, przyjmującą, za pomocą której przez mowę i nauczenie odbieramy prawdy owe. Bez tych dróg środków pozostałby rozum na zawsze tabula rasa; one są jedynem źródłem wszelkiej umysłowej wiedzy.

14. ~~Założycielem~~ Twórcą tradycyonalizmu jest de Bonald (+1840) – Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales – zob. I, 147 – u Stöckl. I. 87. Ponieważ zaś mowa i nauczanie są jedynym kanałem, przez który prawda dochodzi do ducha ludzkiego, a kanał mieć musi źródło swoje, źródła tego szukać należy w pierwszej tradycyi, która za pomocą mowy w rodzaju ludzkim się przechowuje. – Tradycyonalizm.

15. Ostatniem zaś źródłem tradycyi ma być objawienie Boże pozytywne, pierwszy od objawienia, które się dostało

pierwszemu człowiekowi, aż do objawienia chrystusowego. Ponieważ jednak objawienie Boże nie rozciąga się do praw fizykalnych, matematycznych i t. d. przeto tradycyonaliści ograniczyli teoryą swoją w obrębie praw metafizycznych, religijnych i moralnych, co do innych praw umysłowych zostawili rozumowi władzę, odkrywania ich za pomocą samodzielnego myślenia. Tym sposobem powstał tradycyonalizm złagodzony (w przeciwieństwie do bezwzględnego), który najprzód wypowiedziany przez A. Bonetty (zob. Stöckl. I 87 i 88) w Annales de philosophie chrétienne (zob. ser. IV vol. VIII, str. 374) obecnie w Francyi i Belgii nie mało liczy stronników.

16. W obec psychologii teorya ta jest fałszywa.

a) Jeżeli mowa i nauczanie są konieczne do łatwiejszego i zupełnego rozwoju ludzkiego myślenia, ale nie są niezbędne dla myślenia w ogóle, owszem człowiek i bez mowy, bez nauki odebranej coś pomyśleć i do jakiejś umysłowej wiedzy dochodzić może. Ale wtedy nie prawda, że człowiek całą wiedzę umysłową swoję wyłącznie i jedynie czerpie z mowy i nauki.

b) Powtóre być nie może, aby umysłowe pojęcia i prawdy powstawały w nas wyłącznie i jedynie przez samą mowę. Bo słowo dowolnym jest znakiem zewnętrznym dla pojęcia, które, gdyby inna stanęła ugoda, także zastąpionym być mógł przez inne. Wtedy

α) Słowo w słuchu naszym obudza tylko wrażenie zmysłowe. Gdyby to wrażenie zmysłowe miało

w nas wywołać umysłowe pojęcie, musiałoby rostawać do niego w stosunku naturalnym, być jego naturalnym znakiem. Ponieważ nim nie jest, przeto samo słowo nie może wywołać w rozumie umysłowego pojęcia.

β) Aby zrozumieć treść mowy, trzeba najprzód zrozumieć znaczenie słów. Ale znaczenie słowa poznajemy wtedy, gdy wiemy, że oznacza takie a nie inne pojęcie. Wtedy jednak potrzeba, abyśmy najprzód mieli pojęcie, inaczej nie poznamy nigdy związku między znakiem a rzeczą oznaczoną. Słowo więc nie wywołuje w nas pojęcia, lecz pojęcie powinno już w nas być, abyśmy mogli zrozumieć słowo.

γ) Nareszcie nie uczymy dzieci słów, aby tym sposobem wywołać w nich pojęcia, lecz pokazujemy im przedmiot, celem wywołania w nich pojęcia, a potem im powiadamy, że przedmiot oznacza się owem słowem. Pojęcie więc najprzód powstaje, potem słowo.

c) Czego dokazać nie można przez mowę, także dokazać nie można przez nauczanie w ściślejszem znaczeniu.

α) Nauczanie odbywa się za pomocą mowy. Jeżeli samo słowo nie może wywołać myśli, to i nauczanie tego nie potrafi, gdyby według tradycyonalistów rozum zachowywał się li biernie, przyjmująco.

β) Gdyby władza myślenia pozostawała w stanie biernym, przyjmującym, dziecko nauczałoby się

zdań, ale nigdy prawdy. Bo żeby poznać prawdę zdania, musi je porównywać, zestawić z innemi, musi samodzielnie wnioskować. Przyjmowałoby dziecko każde zdanie na powagę nauczyciela, ale nigdyby ich nie rozumiało, gdyby nauczanie było ich jedynem źródłem.

8) Nie można nauczać, nie przyczyniając się w tym, którego uczyć zamierzamy, 1° pewnych pojęć i sądów 2° samodzielnego myślenia. Bo celem nauki nie jest wyłącznie dostarczać materyału wiedzy, lecz doprowadzić uczącego się do zrozumienia tego materyału. To zaś niemożebnem jest bez samodzielnego myślenia.

De la valeur de la raison humaine par P. Chastel, S. J. Paryż 1854 przeciw tradycyi:

17. Sądzimy więc ze stanowiska psychologicznego tradycyonalizm ostać się nie może. Duch ludzki nie jest tabula rasa, nie trwa w biernem przyjmowaniu. Mowa i nauka są zewnętrzne środki, konieczne do zupełnego rozwoju myślenia ale nie mogą zastąpić subiektywnego źródła poznania.

18. Pytanie, ~~jak~~ czy przyrodzona władza myślenia może tylko poznać prawdy matematyczno-fizyczne, a nigdy metafizycznych, religijnych, moralnych, jak twierdzą umiarkowani tradycyonaliści, nie należy do psychologii lecz do teoryi poznania. Tam raz jeszcze spotkamy się z tradycyonalizmem.

7. Początek mowy.

1. Tradycyonaliści twierdzą, że ludzie nie wynaleźli mowy, bo wynalazek nie dzieje się bez myślenia, a myślenie nie jest bez mowy. Ludzie więc, chcąc wynaleźć mowę, potrzebowali do tego już mowy. Człowiek więc nabył mowy z zewnątrz, a jak teraz uczy się jej od innych, tak pierwszy człowiek nauczył się mowy od Boga. De Bonald, du divorce str. 85 – u Stöckl'a tom I. str. 91.

a) Podstawa tej teoryi, jakoby żaden akt myślenia spełnić się nie mógł bez towarzyszącej mu mowy, jest fałszywa, jak okazano wyżej.

b) Drugie przypuszczenie (konieczne) tej teoryi, że człowiek stworzony został w stanie nierozwiniętego myślenia i że dopiero ucząc się od Boga mowy własne myślenie rozwinął, sprzeciwia się pismu ś., według którego człowiek z rąk Bożych wyszedł zupełnie skończonym. Zresztą nie masz żadnej wskazówki w piśmie ś. że Bóg człowieka nauczył mówić – od początku samego mówi i rozumie, co Bóg do niego mówi.

c) Trzecie twierdzenie trad: jakoby mowa była najwyższem arcydziełem, którego stworzyć nie można było bez zupełnie rozwiniętego myślenia, nie opiera się na żadnym dowodzie, bo pierwsza mowa mogła być mało wyrobioną, jak to i na innych polach ludzkiego przemysłu się stało.

2. Materyaliści znosząc różnicę istotną między zwierzęciem a człowiekiem, uważają mowę ludzką za cokolwiek wyższy stopień mowy zwierzęcej. Nie przyjmują osobnej władzy

mówienia, wyłącznie człowiekowi właściwej, + a co do powstania mowy mniemają, że człowiek zrazu albo naśladował dochodzące go (z zewnętrznego świata) brzmienia i głosy (teorya imitacyjna) albo też przyrodzone swoje głosy, za pomocą których wyrażał swoje uczucia i affekta, słowem interjekcye stósownie do potrzeb przekształcił w słowa (teorya interjekcyjna)

a) Podstawa tej teoryi jest bezrozumna. Między mową zwierząt a mową ludzką zachodzi różnica istotna, nie zaś stopniowa tylko - Wynika to i z formy i z treści obu. Bo to, co dla pewnego podobieństwa nazwać by można mową zwierząt, składa się 1° z brzmień, wyrodzonych, nieułożonych (unartikulirt) a 2° brzmienia te wyrażają tylko uczucia, popędy, pragnienia. Mowa zaś ludzka jest ułożona (artikulirt), obraca się wobrębie systemu dobrze wykończonego samogłosek i spółgłosek; nareszcie mowa ta jest wyrazem myśli, bo w żadnym języku nie znajdziesz słowa, któreby nie wyrażało myśli jakiej. -

b) Prócz tego mowa ludzka doskonali się bezustannie, i doszła już w niektórych językach do zadziwiającej siły i perfekcyi, podczas gdy tak zwana mowa zwierząt zostaje ciągle tą samą

c) Przypuściwszy dalej że mowa powstała przez rozwój i przeobrażenie przyrodzonych (pierwotnych) głosów, które człowiek na kształt zwierząt wydawał, to koniecznie

musiało owo przeobrażenie odbyć się według prawa jakiego albo bez prawa. W pierwszym razie zrozumieć nie można, dla czego różne powstały języki, gdyż prawo musiało we wszystkich ludziach być to same. Jeżeli drugie jest prawo, to znowu zrozumieć nie można, dla czego pewna liczba ten sam sobie język wyrobiła, gdyż w braku powszechnego prawa byłby każdy człowiek swoje przyrodzone brzmienia przekształcił w sposób odrębny. Musiały by także w wszystkich językach źródłosłowa dać się sprowadzić do wykrzykników, która to jednak rzecz zupełnie się ma przeciwnie, gdyż wykrzykniki zupełnie są bezpłodne. — Pytamy dalej, jakim sposobem z wykrzykników powstała ~~[illegible]~~ mowa ułożona (articulata), jeżeli nie przypiszemy w człowieku osobnej do tego władzy. Boć i w zwierzętach powinny się także znaleźć przynajmniej początki owego przeobrażania głosów przyrodzonych w słowa ułożone, skoro człowiek bezpośrednio z zwierząt się rodzi.

c) Te same powody mówią przeciw powstaniu mowy z naśladownictwa usłyszanych dźwięków i głosów. Bo skąd owa różnica w naśladowaniu w ~~[illegible]~~ pojedynczych językach, skoro głosy te świata zewnętrznego wszędzie brzmią jednako. Prawda że istnieją naśladowania tonów w pojedynczych językach, ale z rzadka i w zupełnej bezpłodności, podczas gdy według tej hypotezy właśnie źródłosłowa powinny wzrość na

sobie owego naśladownictwa rzeczy. Dla czego przecież zwierzęta, widząc, słysząc głosy i dźwięki natury, nie doszły do języka żadnego?

Przeciw hypotezie mater: mówią i rozum i nauka; materyalizm nie zdolny jest wytłumaczyć początku mowy, bo gdzie ducha nie ma, tam i mowy nie masz. – Zob. Max Müller, Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache – Kauler, die Sprachverwirrung zu Babel –

3. Przypuszczamy więc w człowieku osobną władzę mówienia, przyrodzoną, której zwierzęta nie mają. Mowa zawsze jest złożona (articulata) a też bez myślenia być nie może.

4. Odpowiedź na pytanie: jak powstała mowa, może być podwójna.

a) historyczna. Wiemy z pisma ś. że P. Bóg stworzył człowieka razem z językiem, t. j. dał mu razem z rozumem i mowę niejako na drogę pielgrzymstwa ziemskiego. Bo pierwszy człowiek zaraz po stworzeniu mówi, nie uczy się mowy. Mowę pierwszego człowieka drogą tradycyi dostała się potomkom, aż wreszcie po babelskiem zamieszaniu rozpadła się w języki rozmaite. Porównawcza gramatyka potwierdza to, wykazując, że wszystkie języki wywodzą się z jakiegoś języka-rodzica.

b) abstrakcyjna. Przypuściwszy w człowieku władzę mówienia, mogli pierwsi ludzie wynaleźć mowę. Bo skoro do myślenia mowa nie jest konieczną,

mogli pierwsi ludzie, razem żyjąc, utworzyć się, aby za pomocą (pewnych) głosów mownych (articulatae) oznaczać pewne przedmioty. Mogli zacząć od przedmiotów zmysłowych, a później podnieść się do pojęć wyższych. Z tych stałych początków mogły z postępem cywilizacyi języki coraz więcej się wydoskonalić. Niektórzy Ojcowie Kościoła, S. Grzegórz z Nyssy i S. Bazyli, utrzymują to twierdzenie, owo twierdzenie to trudno się da pogodzić z podaniem pisma ś. — Zob. Grimm, über den ursprung der sprache — Steinthal — über den ursprung der sprache — Schlegel, philosophie der sprache und des wortes. —

II. Władze żądania.

a) Pogląd ogólny

1. Każda żywa istota ma wrodzony sobie popęd do tego, co jego naturze odpowiada — widzimy to nawet w roślinach. Popęd ten o ile się wszędzie objawia, gdzie kolwiek iskierka tli życia, nazywa się: appetitus naturalis.

2. W istotach jednak obdarzonych zmysłami lub władzą spostrzegania jako też w rozumnych prócz owego naturalnego popędu do tego, co ich naturze odpowiada, do dobra swego, występuje także dążność do tego, co za dobro uważają czy to w sposób zmysłowy czy rozumowy. Dążność ta połączona zawsze ze zmysłową lub rozumową percepcyą owego dobra, od niej zawisła w zupełności — i w tem dążność ta różni się od owego przyrodzonego

popędu do dobrego, który nie jest wynikiem percepcyi zmysłowej lub rozumowej. Podczas gdy ten nazwaliśmy appetitus naturalis, nazywamy drugi appetitus elicitus a określamy go jako tendentia in bonum apprehensum.

3. Tę dążność w zwierzętach i ludziach do tego, co im zmysły lub rozum za dobre podawają, nazywamy władzą żądania. Ona schodzi się z przyrodzonym apetytem w tem, że i ona jest naturalną tendencyą do dobrego, różni się zaś w tem, że specyalnie do takich dóbr dąży, które jej zmysły lub rozum podawają. O ile jest naturalną tendencyą do dobrego, nazywa się instynktem, popędem - o ile zaś jest appetitus elicitus nazywa się władzą żądania w ściślejszem znaczeniu.

4. Władza żądania objawia się w ludziach raz jako apetyt przyrodzony, drugi raz jako apetyt wywołany (elicitus). W pierwszym razie jest naturalnym popędem do dobrego a naturalnym wstrętem do złego, w drugim razie jest władzą duszy, za pomocą której dążymy do dobra poznanego a unikamy złego poznanego.

5. Działa więc władza żądania w podwójnym kierunku, dodatnim i ujemnym, jako dążenie do dobrego a unikanie złego. Dobrem (bonum) nazywamy wszystko to, co odpowiada naszej naturze, złem (malum) wszystko to, co naszej naturze się sprzeciwia.

6. Dobre więc będzie formalnym objektem władzy żądania tak jak prawda była formalnym objektem władzy poznania. Negatywna strona władzy żądania zmierza także

do zatwierdzenia strony dodatniej.

7. Żądanie, o ile jest apetytem wyrozumnym, zawisło zawsze od poznania. Poznanie może się mylić i podawać nam pozorne dobre (bonum apparens) lub wskazywać złe pozorne (malum apparens). Ale i do pozornego dobra dążymy zawsze sub ratione boni, jako i pozornego zła unikamy sub ratione mali. Zawsze więc żądanie nasze zmierza do dobrego – a bezwarunkowo dla nas niepodobieństwem, zmierzać do złego, sub ratione mali.

8. Podmiotem pierwszorzędnym szczęścia (bonum) jesteśmy my sami. Żądamy szczęścia dla siebie samych. Drugorzędnym podmiotem szczęścia może być kto inny. Wtedy żądanie nasze nie koniecznie zmierza do dobrego, możemy drugich pragnąć nieszczęścia. Ale i w tym razie upatrujemy w cudzym nieszczęściu własne lub innych szczęście. I tak pozostaje zawsze szczęście formalnym przedmiotem żądania.

9. Różne są rodzaje szczęścia (güter) i różne sposoby dążenia do nich. Porządkujemy jedno szczęście pod drugie, uważając jedno za cel, drugie za środek tylko.

10. Zapytać wtedy można, czy nie masz ostatniego, najwyższego celu, dla którego człowiek dąży do szczęścia, a do którego wszelkie rodzaje szczęścia służą za środek. Empiryczna psychologia odpowiada, że każdy człowiek chce być szczęśliwym, i że szczęśliwość ostatnim jego celem.

11. Władza pragnienia jest także siedliskiem afektów i namiętności. Bo każdy afekt zawiera w sobie ruch

do wrażenia lub wstręt do niewrażenia. Tak samo powiemy o namiętności. Otóż zaś władza pragnienia jest siedliskiem i afektów i namiętności, zowie się sercem (gemüth), vis affectiva. Tak samo władza pragnienia jest siedliskiem uczucia, i mogłaby się pod tym względem nazywać władzą czucia, uczuć (gefühls vermögen)

12. Władza pragnienia zwraca się do dwojakich przedmiotów materyalnych, ~~albo~~ do takich, które albo odpowiadają zmysłowości naszej (pokarm, dobrobyt cielesny), albo duchowości (cnota, nauka). Pierwsze dobra podają nam zmysły, drugie podaje rozum, pierwsze będą dobra zmysłowe (sensibilia), drugie niezmysłowe, duchowe (insensibilia, spiritualia). Władza pragnienia rozpada się według tych przedmiotów na apetyt zmysłowy (sensitivus) i na apetyt wyższy, rozumny (rationalis), który jest właściwą wolą (voluntas)

13. Wola może także dążyć zmysłową szczęśliwość, iść za zmysłowem pragnieniem, ale wtedy pośrednio tylko zmierza do tego celu. Jak um poznaje prócz rzeczy nadzmysłowych także zmysłowe, ale pośrednio, drogą zmysłów, tak i wola sama z siebie, bezpośrednio do nadzmysłowego użycia dąży, a pośrednio tylko, za pomocą zmysłowego pragnienia do użycia zmysłowego. Pierwsze jest jej przedmiotem właściwym, wyróżniającym ją od pragnienia zmysłowego.

14. Różnica ta, opierająca się na różnicy przedmiotów, nie jest stopniową tylko, lecz istotną.

15. Albowiem zmysłowe pragnienie, zwrócone do dóbr

umysłowych, tylko za pomocą organu cielesnego się odbywa. Wola zaś musi działać niezależnie, tak jak um, bez organów cielesnych. Wynika to z istoty przedmiotów, do których zmierza.

16. Powiemy więc, że między jedną a drugą władzą zachodzi istotna różnica: pragnienie pozostaje władzą organiczną, podczas gdy wola jest nadorganiczną (organica - inorganica seu potius superorganica). Wola zatem nie mieści się w żadnym organie, pragnienie prawdopodobnie przebywa w gangliach, o ile te zostają w związku z systemem nerwów mózgowo-pacierzowych.

17. W ogólniejszym poglądzie rozbierzemy najprzód pragnienie o ile jest naturalnym popędem, dopóki życie umysłowe i umysłowe nie rozwinęło się zupełnie - potem zastanowimy nad nim pod formą apetytu wywołanego - a jako taki okaże się razem umysłowem pragnieniem, potem wola. Stąd przejdziemy do afektów i namiętności, które w władzy pragnienia mają siedlisko swoje czyli do nauki o sercu, raczej do uczuć.

b. Pogląd specyalny.

1. Popęd i instynkt.

1. Popędem nazywamy czysto naturalną tendencyą, do tego co naturze odpowiada lub również czysto naturalny wstręt do tego, co naturze się sprzeciwia. Z istoty swojej popęd jest pragnieniem w formie swojej pierwszej, najpierwotniejszej, gdy ~~jeszcze~~ jest apetytem naturalnym, a nie jest jeszcze appetitus elicitus. Warunkiem popędu jest potrzeba

2. Popędy dzielą się według dóbr, do których zmierzają.

a) Są popędy (triebe) pierwotne i pochodnie

b) egoistyczne i sympatyczne.

c) zmysłowe (cielesne) i duchowe.

3. Podług tego podziału przechodzimy pojedyncze popędy w ludziach. Pierwotne popędy są

a) popęd do szczęśliwości czyli do takiej pełni dobrobytu i spokoju, która niczego nie potrzebuje więcej.

b) popęd do doskonałości czyli do zupełnego rozwoju wszystkich naszych władz i zdolności.

c) Popęd do zachowania siebie samego.

4. Z tych trzech instynktów instynkt szczęśliwości przodzi jest i niejako źródłem dwóch drugich. Szczęśliwość jest najwyższym ludzkiego dążenia celem, z niej wszystkie inne instynkta się rodzą i do niej wracają.

5. Od instynktów pierwotnych zawisły pochodnie:

a) Od instynktu szczęśliwości wypływają

α) instynkt nieśmiertelności, do istnienia osobistego po za grobem.

β) instynkt udzielania się, innym czy z radością naszą czy ze smutkiem. Szczęśliwości naszej używając, abyśmy się nią podzielali z drugimi; to samo o smutku powiemy.

γ) instynkt znaczenia w oczach drugich, aby mieli o nas jak najlepszą opinię.

b) z instynktu doskonałości wypływają

α) instynkt wiedzy

β). instynkt moralności

γ) instynkt artystyczny

δ) instynkt naśladowania

c) Z instynktu zachowawczego wypływa

α) instynkt karmienia się

β) instynkt własnej obrony

γ) instynkt niszczenia

δ) instynkt płciowości czyli zachowania się nie w indywidualności, lecz w rodzaju.

d) Z wszystkich trzech instynktów pierwotnych wypływa instynkt towarzyski.

6. Wszystkie te instynkta są egoistycznej natury. Z niemi łączą się instynkta sympatyczne.

a) instynkt współczucia już to z obcą radością już to z obcym smutkiem.

b) instynkt dobroczynności

c) instynkt przyjaźni

d) instynkt wzajemnej miłości już to męża do żony, już to rodziców do dzieci i na odwrot.

7. Wszystkie te instynkta są już to ~~cielesnej~~ już to duchowej natury, jak tego uczą i z przedmiotów, do których się zwracają. W różnych ludziach różne instynkta w różnej sile się objawiają.

8. Autor odróżnia wszystkie owe popędy od instynktów, twierdząc że instynkt poprzedza popęd i nim kieruje – instynkt jest usposobieniem (bestimmtheit) istoty zwierzęcej do tego co jej odpowiada. Przez instynkt popędy naturalne mają wskazane sobie i kierunek i miarę –

9. Że w człowieku jest instynkt, o tem wątpić nie można; bo wiele popędów w nim się objawia przed samowiedzą, objawiają się dalej według pewnego porządku, zatem kierowane są przez instynkt, dopóki rozum nie zajmuje jego miejsca.

10. W zwierzęciu instynkt pozostaje jedyną normą i prawidłem jego działania, w człowieku ustępuje później urząd swój rozumowi, ale nie znika zupełnie

11. Dla tego zaś właśnie, że popędy przyrodzone człowieka nie zostają pod kierownictwem instynktu, lecz rozumu, możebnem jest ich wyrodzenie się, co w zwierzętach nigdy się nie zdarza. Bo wolna wola poddaje popędy pod kierownictwo rozumu, podczas gdy w zwierzętach a priori zostają pod kierownictwem instynktu

12. Zadaniem człowieka poddać instynkta pod władzę rozumu – jest to możebnem, ponieważ instynkta, odkąd w człowieku odezwała się samowiedza, już nie jako przyrodzone instynkta działają, gdyż władza pragnienia zamieniła się w appetitus elicitus, wszelkie zatem pragnienie odtąd nie będzie (czysto) wyłącznie przyrodzonem, lecz wywołanem. Wywoływane zaś pragnienie zostaje pod władzą wolnej woli, nawet wtedy, gdy jest owocem zmysłowego pragnienia.

2. Zmysłowe pragnienie (pożądanie)

1. Zmysłowe pragnienie (appetitus sensitivus, sinnl. Begehrungsvermögen) zwraca się do dóbr zmysłowych, i objawia się albo dodatnio ~~jako~~ ~~pożądanie~~ albo

albo ujemnie wstrętem. Jeżeli zaś ludzkie pożądanie ma w ogólności szczęśliwość za cel, do którego pojedyncze dobra mogą jako środki, to w szczególności zmysłowe pożądanie ma za cel zmysłowy dobrobyt, zmysłowe używanie, a pojedyncze dobra zmysłowe są tylko środkami do celu.

2. Mając cel taki, zmysłowe pożądanie koniecznie doń się zwraca i nie może wobec niego pozostać obojętnem. Wszelkie jego działanie do tego jedynie celu zmierza.

3. Co się zaś tyczy osobnych środków wiodących do celu tego, pojedynczych dóbr zmysłowych, mających nam dać zmysłowe używanie, konieczność powyższa nie istnieje; pożądanie może zachować się obojętnem.

4. Obojętność zaś może być albo bierną albo czynną. Biernie obojętną jest władza, która skłonić się może do różnych dowolnie przedmiotów, ale zawsze bez przyczyny zewnętrznej, która ją skłania. Czynnie obojętną jest władza, gdy sama z siebie skłonić się może dowolnie do różnych przedmiotów. Pytanie, jakiego rodzaju jest obojętność pożądania?

5. Jest psychologicznym faktem, że ile razy zmysłowe dobro w zmysłowem wyobrażeniu przedstawia się zmysłowemu pragnieniu, natychmiast zmysłowe pożądanie w odpowiednim kierunku się odzywa (lub przeciwnie z wstrętem). Sam więc przedmiot zmysłowy, o ile zmysły przedstawiają go przedmiotem pożądania lub wstrętu skłania pożądanie nasze ku sobie, a nie ono samo przez się.

6. Obojętność zatem zmysłowego pożądania jest li tylko

bierną i potrzeba koniecznie, by przedmiot jaki zewnętrzny ją nakłonił do działania, do ruchu.

7. W zmysłowem więc pożądaniu nie może być mowy o wolności. Jego działanie i sposób działania, zawisły zupełnie od przedmiotu. Konieczność jest jego prawem najwyższem.

8. Mimo to stoi pożądanie zmysłowe nieskończenie wyżej od sił czysto wegetacyjnych. Te bowiem z powodu istoty swojej już a priori do jednej oznaczonej czynności przeznaczone, inaczej działać nie mogą. Zmysłowe zaś pożądanie ani z istoty swojej ani a priori do jednej czynności nie jest określona, lecz w rozmaity sposób i do rozmaitych czynności nakłaniać się daje. Podczas gdy siły wegetacyjne zdolne są jednej tylko czynności, zmysłowe pożądanie w licznych i rozmaitych czynnościach, poruszeniach, objawiać się może. A ponieważ determinacya do nich nie pochodzi z samego przedmiotu, lecz z przedmiotu uzmysłowionego, objawia się w nich pewna samowola, która daleka jest od wolności, ale mimo to stanowczo wyróżnia czynności zmysłowego pożądania od czynności wegetacyjnych. To też nazywają się czynności i poruszenia, płynące z pożądania zmysłowego, samowolnemi. Taką samowolność ruchów ~~[illegible]~~ przyznajemy i ~~u~~ zwierzętom, choć pozbawionym woli. –

9. Chociaż zmysłowe pożądanie w sobie nie jest władzą wolną, w człowieku jednak zostaje pod wpływem woli. Wpływ ten jest trojaki:

a) Naprzód wola oddziaływa na zmysłowe wyobrażenie wskutek którego pożądanie czynnem się staje. Wola

może 1° wyobraźnię odwrócić od zmysłowego wyobrażenia do innego. Wtedy pożądanie pierwszego przedmiotu ustaje, a jej miejsce zabiera zmysłowe wyobrażenie inne.

2° może wola zmysłowe poznanie odwrócić od pozoru dobra do ukrywającego się pod nim złego: wtedy pożądanie mniemanego dobra zamieni się w uczucie przeciwne.

3° może wola zwracać zmysły polubownie do tego lub owego wyobrażenia a tem samem i pożądaniu nadać polubowny kierunek, gdyż pożądanie pójdzie zawsze za wyobrażeniem.

b) Wola może także bezpośrednio wpłynąć na zmysłowe pragnienie, wciągając je do swojej własnej sfery działania. Gdy wola zmierza do jakiego dobra, prąd ten unosi ze sobą i zmysłowe pragnienie. Jak myśl każda bywa przez wyobraźnię ujęta w obraz zmysłowy, tak samo poruszenie woli przenosi się do zmysłowego pragnienia i przybiera tam wyraz zmysłowy. Gdyż wola, o ile jest potęgą wyższą, o tyle każde poruszenie swoje przekazuje potędze niższej, pod niego podporządkowanej.

c) Nareszcie zmysłowe pragnienie zostaje pod wpływem woli i pod względem zewnętrznej czynności, przez którą bywa wykonywanem. Wszelka czynność na zewnątrz zostaje w ludziach zupełnie pod władzą woli. Człowiek to tylko czyni, co chce. W zwierzęciu zmysłowe pragnienie zamienia się koniecznie w czyn, i to zawsze

w kierunku i mierze, przez pragnienie owe wskazanych. W ludziach zaiście pragnienie pod tym względem od wolnej woli. –

10. Wynika stąd, że wola może zupełnie panować nad zmysłowem pragnieniem – nie tylko może, lecz i powinna. Jak wola powinna być zawsze poddaną rozumowi, tak zmysłowe pragnienie powinno być zawsze poddanem woli a przez nią rozumowi.

11. Widoczna, że to nie zawsze się zdarza, a prawie nigdy bez walki nie może być urzeczywistnionem.

12. Opór zmysłowego pragnienia przeciw rozumowi istnieje jako możebność w każdej ludzkiej naturze, a najczęściej rzeczywiście się objawia. Wola powinna ten opór przełamać, poddawając owo pragnienie rozumowi. Gdy jednak wola sama idzie za pragnieniem a wyłamuje się z pod praw rozumu, wtedy zaczyna się złe (grzech). Sam opór zmysłowości, stawiany rozumowi, grzechem nie jest.

13. Nawzajem pragnienie zmysłowe wywiera wpływ na wolę – jeżeli wola idzie za jego głosem, bywa pociąganą do tego lub owego dobra. Taki <u>pociąg zmysłowy</u>, jak widać, już nie w samem pragnieniu się mieści, lecz w woli.

14. Również jest psychologicznym faktem, że każdy z nas ma z natury swojej przeważną skłonność do zmysłowości, do zmysłowego używania i dóbr zmysłowych. Zmysłowość do tego stopnia nas pociąga, że często wyższe władze oprzeć jej się nie mogą. Skłonność ta zowie się <u>pożądliwością</u> (concupiscentia). Pożądliwość nie jest pragnieniem zmysłowem,

bez skłonności wrodzonej woli, aby poszła za poruszeniami zmysłowego pragnienia.

15. Ta pożądliwość nie sprzeciwia się ludzkiej naturze, ponieważ wola może ją zwyciężyć. Sprzeciwiałaby się, gdyby wola nie miała tej władzy, gdyż wtedy spadałby człowiek na poziom zwierząt.

16. Pożądliwość ta ma nawet pewną dobrą stronę, gdyż bez niej mógłby człowiek zupełnie zapomnieć o doczesności, zupełnie ją zaniedbać. A przecież człowiek ma obowiązek przeciwny.

17. Z drugiej strony jest ona wielce niebezpieczną, wola wystawiona na ciągłe niebezpieczeństwo, i obowiązana do nieustającej czujności.

18. Zmysłowe pragnienie rozpada się na dwie oddzielne części, dwie rzeczywiście odmienne władze: pożądliwość (concupiscibilitas) i gniewliwość (irascibilitas). Pierwszej formalnym przedmiotem jest bonum simpliciter, drugiej bonum arduum.

19. Albowiem dobro jakie może się zmysłowemu poznaniu przedstawić po prostu dobrem (lub złe złem) a wtedy w zmysłowem pragnieniu naszem powstaje proste pożądanie (lub prosty wstręt). Takie poruszenie nazywa się pożądliwem a władze jego: częścią pożądliwą (pars concupiscibilis)

20. Albo też dobro jakie może się okazać połączonem z wielkiemi przeszkodami (tak samo unikanie złego). Wtedy prócz prostego pożądania (lub wstrętu) powstaje w nas drugie poruszenie, zwrócone przeciw owym przeszkodom. Poruszenie to nazywa się gniewliwem a wypływa z części gniewliwej (pars irascibilis)

21. Stosunek dwóch tych części do siebie taki, że poruszenia gniewliwe mają swój powód i cel swój w poruszeniach pożądliwych. Gniewliwość jest niejako ~~forpoczta~~ strażą przednią pożądliwości. –

3. Wyższe pragnienie. Wola.

a) w ogólności.

1. Wyższe (rozumne) pragnienie (appetitus rationalis s. intellectivus) czyli wola (voluntas), jest tylko częścią ogólnego pragnienia, nie może zatem innego mieć celu, jak dobra. Wola z istoty swojej zmierza do dobrego, i to w ogóle (bonum in genere) Do złego zmierzać nie może. Voluntas necessitate naturali appetit bonum in genere.

2. Jak wszelkie pragnienie w ogóle, tak i wola za ostateczny cel swój ma szczęśliwość i to zupełną. Nie może do czegoś innego zmierzać. Necesse est, quod, sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaereat ultimo fini, qui est beatitudo. S. Thom. (1 qu. 82. art. 1. c)

3. Szczęśliwość tę trzeba brać i w subjektywnem i objektywnem znaczeniu – Zupełna szczęśliwość bowiem, do której wola dąży, zależy od osiągnięcia najwyższego dobra, (będzie to szczęśliwość objektywna (beatitudo objectiva) Wola zatem dążąc do szczęśliwości najwyższej, dąży zarazem koniecznie do najwyższego dobra, jakiekolwiek ma o niem pojęcie.

4. Wrodzona ta konieczność nie rozciąga się do dóbr pojedyńczych, które są ~~niejako~~ środkami tylko do

celu. W obec nich wola może pozostać obojętną. —

5. W tym więc punkcie zgadza się wola z zmysłowém pragnieniem. Jednakże sama obojętność woli różni się essencyonalnie od obojętności pragnienia. Obojętność drugiego jest li bierną, podczas gdy obojętność woli jest przeważnie czynną. Wola sama się nakłania do szukania tego lub owego dobra. Sam się nakłania do porzucenia obojętności swojéj.

6. Powiemy więc że wola jest to władza nakłonienia siebie samego do działania, że główną cechą jego pojęcia jest samodzielność. Pragnienie może być nakłonionym do działania, wola sama się nakłania.

7. Wynika stąd, że poznanie zostaje do woli w innym stosunku, niżeli do zmysłowego pragnienia. Albowiem dobro, które za pomocą zmysłów sobie wyobrażamy, jest dla pragnienia przyczyną nakłaniającą, dla woli zaś tylko conditio sine qua non działania.

8. Zapewne że rozum umysł wywiera wpływ na działania woli. Ale wpływ to zupełnie inny, niżeli wywierany przez zmysły na pragnienie. Umysł bowiem nie porusza woli per modum agentis, jako przyczyna nakłaniająca, lecz per modum finis, przedstawiając woli jéj cel i objekt, bez których wola nie porzuci obojętności swojéj, nie nakłoni się do działania.

9. Jak z jednéj strony rozum porusza wolę per modum finis, tak na odwrót wola porusza umysł per modum agentis; i to nie tylko rozum, lecz i władzę zmysłowego

poznania, władzę umysłowego pragnienia i władzę działania na zewnątrz. Na wszystkie te władze wywiera wola wpływ determinujący. Tylko funkcye wegetacyjne nie zostają pod bezpośrednim wpływem woli (jak i nie podpadają pod bezpośrednią samowiedzę) Tak więc wola jest punktem środkowym w ekonomii życia psychicznego: dominator, primus motor in regno animae.

10. Czynności wykonane przez wolę, aby osięgnąć dobro lub odwrócić złe nazywa się czynem, actus humanus. Odróżniamy actus elicitus, który i wypływa z woli i przez nią jest wykonany - n. p. akt miłości - i actus imperatus, który wypływa z woli, ponieważ impuls pierwszy daje, ale przez inną władzę duszy wykonany jest n. p. akt myślenia. Taki actus imperatus ze względu na władzę wykonywającą, jest elicitus, ze względu na wolę, imperatus.

11. Tak w umysłowem pragnieniu, tak i w woli mogą być dwojakie poruszenia, pożądliwe i gniewliwe, gdyż i dla woli dobro jakie może się przedstawić albo jako bonum simpliciter, albo jako bonum arduum. Ale mimo to pożądliwość i gniewliwość woli nie są udzielnemi władzami, gdyż jak mówi S. Tomasz, wyższe władze duszy (umysł i wola) zwracają się do przedmiotów ogólnych, zatem nie różnią się według różnic specyalnych, podług których ogólne przedmioty rozpadają się na specyalne.

12. Skoro raz umysł nie porusza woli per modum

agentis, tylko per modum finis, wynika stąd, że nigdy wola nie zwraca się z konieczności do specyalnego dobra.

13. Wynika stąd istotna różnica między zmysłowem pragnieniem a wolą; pierwsze zmierza ~~nie~~ tylko do zmysłowej szczęśliwości, lecz także do specyalnych dóbr zmysłowych, kiedy i o ile i ~~jak długo~~ dopóki (przez zmysły) jemu się przedstawiają. – Wola zaś z istoty swojej zmierza do dobra w ogólności; nigdy zaś nie jest zmuszoną dążeć do dóbr specyalnych, ani wtedy nawet, kiedy poznanie mu je przedstawia.

14. Wynika stąd, że wola zupełnie jest wolna w obojętności swojej co do dóbr specyalnych – libertas indifferentiae.

b) Wolność woli – libertas indifferentiae

α) Istota i pojęcie takowej.

1. W ujemnem znaczeniu znaczy wolność woli, że wola w dążeniu swem i działaniu nie podpada pod konieczność.

2. Konieczność ta może być dwojaką: albo przymusu albo przyrodzona (necessitas coactionis – naturalis). Pierwsza konieczność zowie się zewnętrzną, druga wewnętrzną. – Mamy konieczność przymusu, gdy fizyczny lub moralny wpływ zewnętrznej przyczyny sam nakłania istotę do działania, które w niczem nie zawisło od istoty. Konieczność jest naturalna, gdy istota wskutek własnej natury działać musi i w danych warunkach działania zaniechać nie może.

3. Wolność zatem woli powinna być pozbawioną i konieczności przymusu i konieczności przyrodzonej – powinna ona być i libertas a coactione i libertas a necessitate

naturali. Pierwszy rodzaj wolności nie wymaga objaśnień, drugi rozpada się na dwie strony: gdyż wola ani w ogóle z istoty swojej a priori do jednej czynności nie jest przeznaczona, jak n.p. siły wegetacyjne – ani też nie jest w ten sposób przeznaczony do jednego, żeby w danym razie tylko tak a nie inaczej nie mógł działać, jak działa – jak to się dzieje w zmysłowem pragnieniu.

4. Dodatnia definicya wolności woli jest ta: wola zdolną jest we wszelkich warunkach i w każdym danym razie w dążnościach swoich i działaniach wybierać rzeczy sobie przeciwne. Wolność woli jest wolnością wyboru. Proprium liberi arbitrii est electio. S. Thom.

5. Z wolnością wyboru ściśle złączona jest samodzielność decyzyi. Wola powinna sama się decydować, aby wybór jej wolnym był, a z drugiej strony, kto sam się decyduje, nie w skutek przyczyny od niego niezależnej, ten wybiera z zupełną wolnością. Dwa te pojęcia wzajemnie się zamykają.

6. Wolność ta tylko do woli przypada. Inne władze duszy nie są wolne, bo nie ze siebie biorą początek działania. Władza poznania, władza pragnienia, władza poruszenia się działają za pobudką i rozkazem woli. Ponieważ jednak wolna wola porusza je per modum agentis, mają one udział w wolności woli i przez nią ich działanie zamienia się w działanie wolne.

7. Pozostaje byśmy oznaczyli granice, do których wz-

ciąga się wolność woli. Stanie się tem rzadziej, gdy 1° oznaczymy sferę przedmiotów, wśród których wybiera wola — 2° sferę czynności, działań.

8. Co do przedmiotów, względem których wola ma wolność wyboru, odpowiadamy

A) w sposób ujemny

a) Wola nie jest wolną względem dobra w ogóle (bonum in genere), bo do tego z konieczności wrodzonej zawsze zmierza.

b) Wola nie jest wolną, co do ostatniego celu swego dążenia — a jest nim szczęśliwość.

c) Wola nie jest wolną względem dobra najwyższego.

W trzech tych razach nie ma wolności wyboru.

B. W sposób dodatni:

a) Wola ma wolny wybór pomiędzy najwyższem prawdziwem dobrem, a innem dobrem, które ona sobie za najwyższe uznaje. Nie może nie obrać dobra najwyższego, bo tego istota ~~jego~~ woli wymaga, ale może się oświadczyć w wyborze swoim albo za Bogiem, który jest rzeczywiście dobrem najwyższem, albo za stworzeniem, które się jemu wydaje dobrem najwyższem, choć niem nie jest.

b) Wola oświadczywszy się za dobrem istotnem, ma znowu wolność wyboru, gdyż dóbr takich jest wiele.

c) Nareszcie wola oświadczywszy się za jakiemkolwiek dobrem najwyższem, ma wolność wyboru co do

środków, wiodących do celu, czyli co do dóbr pośrednich. Odróżniamy znowu środki konieczne i użyteczne, pomocnicze.

α) Co do (dóbr pośrednich) środków koniecznych wola i wolną jest i nie wolną. Nie jest wolną, bo nie może ich nie chcieć, skoro chce osiągnąć cel wytknięty. Jest wolną, ponieważ celu, do którego służą, nie chce z konieczności, lecz z wolnej decyzji.

β) Co do środków (dóbr pośrednich) które nie są konieczne, lecz tylko pożyteczne, pomocnicze, wolność woli zupełnie jest nie ograniczoną.

9. Co do sfery czynów, ~~względem~~ których ~~wola~~ wola ma sobie zostawioną wolność wyboru, odpowiadamy:

a) Wola może coś zrobić albo nie zrobić, n.p. czytać lub nie czytać. Libertas contradictionis.

b) Wola może oświadczyć się za czynami specyficznie różnemi, n.p. za pisaniem lub czytaniem. Libertas specificationis.

c) Wola może wybierać między czynami wręcz sobie przeciwnemi, n.p. zachować przedmiot lub też zniszczyć go - libertas contrarietatis.

Trzy te chwile są niezbędne w pojęciu wolnej woli.

10. Widoczna, że wolność woli może się okazać i względem dobrego i względem dobrego. Jeżeli człowiek za ostatni cel swego dążenia obierze Boga oraz

wszystkie wiodące do celu środki, oświadcza się za dobrem. W przeciwnym razie, gdy obierze sobie stworzenie za cel życia swego, oświadcza się za złem. Ponieważ dwa te kierunki względem siebie są przeciwne, wolność wyboru między dobrem a złem nazywa się w ściślejszem znaczeniu libertas contrarietatis.

β) Uzasadnienie wolności woli.

1. Teorya, która zaprzecza wolności woli w pojęciu przez nas jej nadanem, zowie się determinizmem. Może być podwójnym: albo czysto umysłowym albo i fizycznym zarazem.

a) Determinizm umysłowy nie znosi samodzielności w ludzkiej naturze i twierdzi jednak że wola w każdorazowem działaniu swojem bywa zawsze determinowaną przez dobro wyższe, które rozum jej podaje, czyli przez silniejszą pobudkę (motivum). Gdyby umysł powziął dwa dobra zupełnie sobie równe, wola pozostałaby bezczynną. Nauka ta, jeżeli nie zastanowimy się nad nominalistą Buridanem (Stöckl, fil. średn. II, 1025 nast.) występuje głównie w systemie Kartezyusza i Leibnitza. Ona stawia wolę na równi z pragnieniem zmysłowem i przyznaje mu tylko libertas a coactione.

b) Fizyczny Determinizm odmawiając prócz tego człowiekowi wolności od przymusu – uważa istotę ludzką, niby za czysto fizyczną przyczynę, która gdy raz odebrała impuls, taki a nie inny skutek wydaje. Bywa zaś wola determinowaną przez

owa siły zewnętrzne za pomocą silniejszych pobudek umysłowi podsuwanych. Co do samej przyczyny różnią się systemy:

α) <u>Fatalizm</u> oddaje człowieka pod władzę przeznaczenia. Seneka nazywa przeznaczenie necessitas omnium rerum actionumque, quam nulla vis rumpit. Istnieje ta ogólna konieczność jako łańcuch związanych ze sobą przyczyn i skutków, wypełniających wszechświat. Człowiek władzy tej podlega, która odpowiednio do jego indywidualnej natury odpowiednie za każdym razem podsuwa mu motywa. W starożytności głównie Stoicy wyznawali ten fatalizm.

β) Materyalizm oddaje człowieka pod władzę ogólnej fizycznej konieczności, panującej nad materyą. Wola dla materyalisty jest to zdolność determinowania się pod silniejszym motywem. Système de la nature, p. I ch. 6 i 11. Büchner, Kraft u. Stoff. 5 aufl. p. 236 i nast. (Stöckl. I. 130.)

γ) <u>Panteizm</u> oddaje człowieka pod bezwarunkową władzę boskiego działania. Bóg sam działa w człowieku i przez człowieka. Voluntas non potest vocari causa libera, sed tantum necessaria. Spinoz. eth. p. 1. pro. 32 – ep. 62.

δ) Absolutna predestynacya oddaje człowieka pod bezwarunkową władzę boskiego działania, choć nie mówi, na kształt panteizmu, o jedności substancyi. Człowiek jest biernem narzędziem w ręku Boga, który podsuwa zawsze silniejsze motywa. Tak uczą arabscy Motekallemin (Stöckl. śred. fil. II. 153) Luter, Kalwin (Fb. III, 517). Deus in nobis operatur bona et mala, nosque mera necessitate passiva subjicimur Deo operanti. Luter de servo arbitrio c. 150.

2. Nasza zaś teorya, w przeciwieństwie do determinizmu, nazywa się indeterminizmem lub też indifferentyzmem (libertas indifferentiae). Dajemy teraz dowody za teoryą naszą, oraz zbijamy zarzuty przeciwników.

A. Dowody dodatnie za wolnością woli.

1. Przedewszystkiem świadczy za wolnością woli nasza samowiedza.

a) W chwili, gdy czyn spełniamy, wiemy dobrze, że czyn ten zależy od naszej decyzyi. Fakt ten zbyt jest pewnym i jasnym, żeby można mu zaprzeczyć.

Mamy głębokie przeświadczenie, że mimo wszelkich wpływów i pobudek zewnętrznych, bez naszej ostatecznej decyzyi, czyn nie byłby do skutku przyszedł. –

b) Nie tylko wiemy, że sami zdecydowaliśmy się do czynu, lecz również wiemy w chwili, gdy czyn spełniamy, że czyn ten zupełnie od nas zawisł, i że zaniechać go możemy, nawet

zabrać się do czynu wręcz przeciwnego. I ten fakt psychologiczny zaprzeczonym być nie może.

c) Nareszcie wiemy, że ile razy rozum nam podaje dwa dobra do wyboru, różnej ceny, obieramy ~~wybieramy~~ bardzo często ~~stale~~ niższe – a gdy dobra są równe, ~~wiemy, że~~ oświadczamy się za jednem lub drugiem. Samowiedza więc nasza wyraźnie nie twierdzi, jakoby wola była wagą, której szale mechanicznie pod ciężarem cięższych motywów spadają.

2. Prócz tego wewnętrzne doświadczenie dostarcza nam kilku objawów, których bez wolnej woli wcale wytłumaczyć nie można.

a) Zanim zabieramy się do działania, rozważamy, a chociażby motywa były jak najsilniejsze i dobro najcenniejsze, mimo to ~~możemy~~ po rozwadze nieraz oświadczamy się za wręcz przeciwnem działaniem. Gdyby człowieka koniecznie determinowały motywa silniejsze, musiałby natychmiast pod ich wpływem działać, odkładanie czynu, aby brać go pod rozwagę, było by niemożebnem.

b) Żal po spełnionym czynie byłby zupełnie bezrozumny i nienaturalny, gdyby człowiek nie był panem swoich czynów.

c) Czynimy postanowienia, rozmaite na przyszłość ~~że coś uczynimy lub zaniechamy~~. Często spełniamy postanowienia nasze; czyżby to było możebnem, gdyby czyny

nasze nie były w mocy naszej.

3. Doświadczenie wewnętrzne i historyczne, czerpane u rozmaitych ludów i w rozmaitych czasach, dostarcza nam również faktów, zgoła wytłumaczyć się nie dających bez wolnej woli.

a) U wszystkich narodów i za wszystkich czasów istniało pojęcie prawa i obowiązku. Ale prawo tylko wtedy możebnem jest, jeżeli poddany prawu może czyny swoje zastósować do prawa a tego nie potrafi, jeśli nie będzie samodzielnym czynów swoich panem. To samo powiemy o obowiązkach.

b) U wszystkich narodów i za wszystkich czasów odróżniano to, co jest moralnie dobrem, od tego, co jest moralnie złem. Jakąkolwiek treść ludzie w dwa owe pojęcia wkładali, zawsze przestrzegali zachodzącej między niemi różnicy, a ta nie miałaby sensu, gdyby człowiek nie był wolną istotą.

c) Tak samo napotykamy u wszystkich ludów i za wszystkich czasów przekonanie, że człowiek jest odpowiedzialnym za czyny swoje; że na niego spada albo wina albo zasługa – a w praktyce zaś za tem nagroda lub kara. I to byłoby zgoła niemożebnem, gdyby człowiek był pozbawionym wolności, same istnienie tych pojęć byłoby wtedy nierozwiązaną zagadką.

4. Za wolnością woli nareszcie przemawiają wyroki zdrowego rozsądku (sensus naturae communis) i wymagania życia praktycznego.

a) W społecznych stosunkach ludzkich rozkazy są dane i spełniane, przyrzeczenia składane i wykonane, ugody zawierane i przestrzegane i t. d. Wszystko to byłoby dziwnie śmiesznem, gdyby ludzie kierując się tylko zdrowym rozsądkiem nie uważali wolności decyzyi za rzecz najpewniejszą w świecie.

b) Ludzie odróżniają czyny swobodnie i z pełną świadomością spełniane od spełnianych pod przymusem. Na pierwszych ciąży odpowiedzialność, na drugich nie ciąży. Odróżniamy rozmyślne zabójstwo od mimowolnego. Ta różnica, uznawana stale przez zdrowy rozsądek, opiera się koniecznie na wolności woli.

c) Stąd teoretyczni przeciwnicy wolnej woli w praktyce uznawać ją muszą. Muszą tak żyć, jak gdyby byli obdarzeni wolną wolą, inaczej nie mogliby wcale żyć na kształt ludzi rozsądnych. Gdyby kto działał, żył niby istota pozbawiona wolnej woli, uchodziłby za waryata.

5. Przytoczone dowody wymierzone są przeciw determinizmowi w ogóle. Przeciw szczególnej zaś formie determinizmu, która człowieka uważa za bierne narzędzie w ręku Boga, przywodzimy:

a) Teorya ta sprzeciwia się świętości Boga; ~~bo~~ ani pośrednio ani bezpośrednio nie może On wolić złego.

b) sprzeciwia się sprawiedliwości Boga, bo nie

godziłoby się wtedy ani karać ani nagradzać.

c) nareście sprzeciwia się dobroci Bożej, bo Bóg dając prawo równocześnie zmuszał by grzeszników do przekroczenia prawa, a to doprawdy tyrannia, nad którą pomyśleć nie można okropniejszej.

6. Wszystkie te dowody nasze przeciw determinizmowi zostały czerpane a posteriori. Dowód a priori mieści się w istnieniu rozumu. Bo rozum ma ten praktyczny cel, żeby wola podług niego postępowała – ale na cóż zdałoby się odróżniać złe od dobrego, gdyby nie było wolności wyboru między złem a dobrem. Skoro człowiek jest istotą rozumną, musi być także istotą wolną, drugie wypływa z pierwszego

B. Zbijanie zarzutów

1. Świadectwo samowiedzy nie może służyć ~~za~~ jako dowód za wolnością woli. Bo

a) Nam się zdaje, że jesteśmy wolnymi w działaniu, ale to złudzenie + pochodzące stąd, że nie znamy przyczyn nami powodujących. Powiedział to pierwszy Spinoza, (eth. I prop. 36) a za nim wszyscy materyaliści.+ Ale trudno apelować do nieświadomości, ona nic nie może wobec faktu.

\+ Nawet Leibniz, nouv. essais p. 197. 19 avant propos –

b) Kamieniowi, spadającemu z góry, gdyby miał przytomność i samowiedzę, zdawałoby się, że spadanie jego jest aktem wolnej decyzyi. Tak twierdzi Spinoza (ep. 62). Ale to fałsz. Zdawałoby się to kamieniowi, gdyby równocześnie miał przekonanie,

że może spadanie swoje co chwilę zatrzymać. Tego jednak ~~o nim nie powiemy~~ nie potrafi.

c) Samowiedza powiada, że wola zawsze zmierza do wyższego dobra – bo wybierając nawet z dwóch dóbr mniej cenne, czyni to dla tego, że mniej cenne lepiej mu się podoba – ale to dowodzi właśnie wolnej decyzyi w działaniu woli: Boć nie rozum, lecz wola, w tym razie wybiera. –

2. Mówią: wola nigdy nie działa bez pobudki, motywu. Nawet gdy wola: sic ~~jubeo~~ volo, sic, działa pod motywem, t. j. aby zatwierdzić wolność swoję. Motyw więc nakłania wolę, zatem silniejszy motyw przeważy nad słabszym. Odpowiadamy, że cel lub dobro, przez rozum woli podawane, zawsze są dla woli pobudką dążenia i pod tym względem powiedzieć można, że wola nigdy nie działa bez pobudki, ponieważ nie może działać bez celu, bez dobra, które mają być przedmiotem jego działania. Ale nie wynika stąd, żeby pobudka ta do tego stopnia nakłaniała wolę, że nie wola, lecz dobro determinuje działanie. Że tak nie jest, widać stąd, że wola obiera często motyw mniej silny.

3. Materyaliści przeciw teoryi naszej przywodzą:

a) Rozwaga nie jest dowodem za wolnością decyzyi, bo ona na tem polega, że dwa równie silne motywa trzymają się w równowadze, tak iż żaden z nich nakłonić nas ku sobie nie może. Système de la nature, p. I ch. 11.

Ale 1° rozważanie nie jest czysto mechanicznym procesem lecz żywą czynnością rozumu. 2° rozważamy, dopóki motywa do czynu są bardzo silne

b) Odpowiedzialność także nie jest ważnym dowodem, bo nie istnieje wcale w znaczeniu, jakie jej nadajemy (Büchner u Stöckla I, 140) Celem praw karnych jest, aby silniejszym motywem odwodzić ludzi od zakazanych czynów. Tak rozumuje materyalizm, ale ~~nie~~ dowodzi żadnego nie przytacza przeciw faktowi, że ~~u~~ wszystkich ludów składano na człowieka odpowiedzialność za czyny jego a karę uważano za coś słusznie się należącego przestępstwu.

c) Statystyka zbrodni wykazuje, że w pewnych czasach i warunkach te same zbrodnie nawet w liczebnych proporcyach się powtarzają. A więc ogólne prawo natury sprawia tę regularność w zjawianiu się i powtarzaniu zbrodni. Ale gdzie prawo natury panuje, tam nie ma wolności. ~~Ale~~ Jednakże jednostajność ta nie jest ani tak wielka ani tak zupełna, jak mniemają statystycy, a od niej daleko jeszcze do prawa natury - bo wtedy wszyscy ludzie, zostający w tych samych warunkach, co niektórzy zbrodniarze, musieli by i sami stać się zbrodniarzami.

γ. Dodatki

1. Z wolności woli wynika, że wola, jak podobnież i rozum, jest władzą nadorganiczną (facultas inorganica), bo gdyby zawisłą była i związana z cielesnym organem, nie mogłoby być mowy o wolnej decyzyi; panowałaby w woli ta sama konieczność, co w zmysłowem pragnieniu. Jak bowiem czysto organiczna czynność nie może poznać siebie samej, tak ani zdeterminować się nie może.

2. Środkiem w działaniu woli jest wybór (electio). Za wyborem idzie czyn obrany, wypełniony albo przez wolę samą albo przez inną władzę pod jego wpływem (usus). A ponieważ wola jest środkiem poruszającym wszelkich funkcyj psychicznych, przeto przez wolną wolę wszelka czynność, wchodząca w obręb życia psychicznego, dostaje się także w obręb wolności i zamienia się w czynność wolną.

3. Zdolność człowieka, żeby się wolno zdecydować na czyn jaki, in concreto nazywa się także liberum arbitrium. Które określają jako facultas rationis et voluntatis. Można także, że liberum arbitrium zostaje w podobnym stosunku do najwyższego celu, w jakim zostaje rozum do pierwotnych zasad rozumu.

4. Libertas contrarietatis, o ile jest wolnością wyboru między dobrem a złem, nie jest istotnym przedmiotem wolności – w Bogu jej bowiem nie ma – istnieje tylko w człowieku, i to jako niedoskonałość, odróżniająca wolność stworzenia od wolności bezwzględnej Bożej. Zadaniem człowieka jest,

przez wytrwałe oświadczanie się za dobrem czynić wolność swoją coraz podobniejszą do wolności Bożej.

5. Jasna, że z tego punktu widzenia można wolność uważać za jedno z moralną doskonałością; wtedy prawdziwa wolność będzie panowaniem człowieka nad sobą samym, wskutek czego wszelkie czynności swoje na zewnątrz i poruszenia na wewnątrz poddaje pod władzę rozumu i Bożego prawa. W tym sensie tylko tego godzi się nazywać wolnym, kto zupełnie nad sobą panując wytrwale poddaje się zakonowi Bożemu.

6. Przeciwną tej wolności jest niewola (servitus), gdy złe skłonności i namiętności panują nad wolą. Niewola ta różni się od konieczności, będąc wynikiem wolnej decyzji, a każdy czyn, spełniany w ciągu tej niewoli, nie przestaje być czynem wolnym.

7. Widoczna stąd, w jakim sensie się mówi o utracie wolności. Wolność decyzji, wyboru nigdy straconą być nie może, gdyż jest istotną woli cechą; bez niej wola przestałaby być wolą. Człowiek nie może nigdy popaść w jarzmo konieczności. Jednakże swoię wolność zgubić, o ile jest moralną doskonałością, panowaniem nad sobą. Człowiek może dostać się w niewolę. Ale i ta niewola zostaje zawsze wynikiem wolnej woli i nie odbiera nigdy możebności czynienia dobrze.

8. <u>Charakter</u> w znaczeniu moralnem wyraża ustrój wewnętrzny, wskutek którego człowiek według stałych zasad o wszystkiem sądzi i według nich działa.

Kto w sądach swoich i działaniu swojem zważa wyłącznie na każdorazowe okoliczności i warunki i według nich się zmienia, o takim powiemy, że nie ma charakteru. Charakter będzie dobrym lub złym, według tego, czy zasady jego są prawdziwe i dobre, lub fałszywe i złe. Kto zaś do tego stopnia przy własnem zdaniu się upiera, że nie dozwala przystępu żadnej nauce, tego nazywamy upartym.

4. Władza pragnienia siedliskiem afektów i namiętności. (serce)

Władza pragnienia, o ile jest siedliskiem affektów i namiętności, zowie się sercem (vis affectiva, gemüth) Serce jest najtajniejszym przybytkiem wnętrza ludzkiego, najobfitszém źródłem życia psychicznego.

A. O afektach.

a) w ogóle

1. Gdy sobie żywo wyobrażamy dobro jakie lub złe jakie ~~bywa~~ zdarza się, że pragnienie nasze silniej poruszaném bywa. Takie żywsze, silniejsze poruszenie w obrębie pragnienia gdy dochodzi do samowiedzy naszej, nazywamy afektem, poruszeniem serca. Afekt zależy od władzy poznania, ale sam mieści się w pragnieniu; jest pewną formą, pod którą ono się objawia. Kartezyusz, Spinoza, Herbart fałszywie mieszną afekty z władzy poznania (zob. Stöckl, I. 145.)

2. Odróżniamy (poruszenia serca) afekta zmysłowego pragnienia i afekta woli. Ponieważ zmysłowe pragnienie bywa determinowaniem przez przedmiot podpadający pod zmysły, przeto i afekta doń należące ten sam będą miały charakter bierny - stąd zowią się passiones. Afekty zaś woli, jakkolwiek ~~po~~wstają pod wpływem przedmiotu, nie powstają jednak bez współudziału woli albo raczej przez nią są wywoływane - są to właściwe „afekty"

3. Zmysłowe pragnienie nie jest władzą nadorganiczną, lecz zostaje w związku z nerwami, szczególnie z gangliami; zatem poruszenie w obrębie zmysłowego pragnienia odbijają się w organizmie. W afektach woli zasadniczo to się nie wydarza, ponieważ wola jest władzą nadorganiczną.

4. Jednakże afekt i pasye, jakkolwiek różne, in concreto w najściślejszym zostają związku. Bo 1° wola wpływem swoim na zmysłowe pragnienie swój afekt jemu przekazać może, w niem niejako wywołać zmysłowy odźwięk duchowego poruszenia. To się prawie zawsze zdarza. - 2° ponieważ wola może iść w ślad za zmysłowem pragnieniem, pasye powstające w obrębie pragnienia udzielają się niejako woli - stąd trudno oznaczyć granicę in concreto, gdzie się kończy afekt a gdzie się zaczyna pasye. Najczęściej konkretnie są złączone i jako jeden objaw się odczuwają.

5. Afekt wywiera w ogólności na działanie nasze wpływ naglący, wzmacniający - z tego względu afekt ma nieoceniona wagę w życiu ludzkiem - bez niego nic wielkiego

stać się nie może.

6. Jednakże potrzeba na to trzech rzeczy:

a) afekt powinien pozostać w granicach, naznaczonych mu przez rozum. W przeciwnym razie będzie on nienaturalnym, gdyż wszelkie władze mają być zawsze poddane wyższym, i pociągnie za sobą najsmutniejsze skutki.

b) afekt powinien mieć powód rozumny, ostać się przed trybunałem rozumu, inaczej będzie złym i przewrotnym.

c) Dążności jego nie powinny sprzeciwiać się moralnym wymaganiom rozumu.

7. Rzeczą jest woli, która jest władzą wolnej decyzyi, panować nad afektami i poddać je pod wodzę rozumu.

8. Afekta dzielą się według wewnętrznej swojej istoty. Jedne mogą być wywoływane już to przez wolę już to przez zmysłowe pragnienie, zatem objawiać się już to jako afekty już to jako pasye. Inne wyłącznie i jedynie przez wolę bywają wywołane. Pierwsze znowu mogą być już to pożądliwej już to gniewliwej natury, jak to wynika z dawniejszego podziału zmysłowego pragnienia. Mamy zatem trzy działy afektów.

b) szczególnie.

a) afekta pożądliwe.

10. Afekta pożądliwe, choć bardzo odmiennej nieraz natury, dają się sprowadzić do szeregu afektów pierwotnych.

11. Pierwsze dwa afekta ~~pier~~ pierwotne pożądliwe są to miłość i nienawiść (amor, odium). Miłość jest żywem poruszeniem serca do dobra, nienawiść żywem poruszeniem serca naprzeciw złemu. Miłość polega na upodobaniu, jakie mamy w dobrem, nienawiść na wstręcie, obudzonym w nas przez zło.

12. Miłość może być podwójną: pożądliwą (amor concupiscentiae) albo życzliwą (am. benevolentiae)

a) Możemy ubiegać się o dobro, aby je posiąść dla siebie – wtedy kochamy je, ale subiectum owej miłości będzie własne nasze ja, sama miłość będzie egoistyczną – (am. concupiscentiae)

b) Możemy pragnąć i życzyć dobro dla innego, możemy pragnąć szczęścia drugich – wtedy ich kochamy, dla nich samych – miłość taka będzie sympatyczną (am. benevolentiae)

c) Z miłości życzliwej wypływa afekt współczucia, z innymi i litości, już to w dobrem już to w złem.

13. Obie miłości mogą się w nas połączyć ku jakiej osobistości – Z tego połączenia powstają:

a) miłość przyjaźni (am. amicitiae)

b) miłość małżonków (am. conjugalis)

c) miłość rodziców i dzieci (am. parentalis et filialis)

14. Nienawiść, będąc przeciwieństwem miłości, występi także w podwójnej formie

a) może być przeciwieństwem miłości pożądliwej – będzie to niechęć –

b) przeciwieństwem miłości życzliwej – nieżyczliwość

c) Z afektu niecierpliwości wypływają dwa inne, będące odwrotną stroną współczucia i litości –

α) zazdrość z szczęścia drugich –

β) radość z nieszczęścia drugich –

15. Jak w miłości, tak mogą i w nienawiści, niechęć i niecierpliwość potęgować się w nas ze względu na inną osobę a wtedy z takiego potęgowania powstają:

a) nienawiść (inimicitia)

b) zawziętość

c) mściwość (vindicandi cupiditas)

16. Z miłością i nienawiścią tworzą się dwa inne pożądliwe afekta pierwotne

a) tęsknota (desiderium), żywe pragnienie oddalonego szczęścia.

b) Zgroza (fuga) przed wielkiem nieszczęściem, które mogłoby nas spotkać –

c) ze zgrozy wypływa obrzydzenie (destestatio)

17. Ostatnie dwa pierwotne afekta pożądliwe są uciecha (delectatio) i boleść (dolor) czyli radość (gaudium) i smutek (tristitia)

a) uciecha powstaje z osiągnięcia pożądanego dobra lub z uniknięcia złego

b) ta uciecha (delectatio) mieści się albo w zmysłowem pragnieniu albo we woli, ponieważ obie władze afekt ten wywołać mogą –

W pierwszym razie zowie się zmysłową uciechą, rozkoszą (voluptas), w drugiem

nazywa się ~~wiec~~ radością (gaudium). Rozkoszy także zwierzę doznaje, prawdziwej radości tylko człowiek.

c) Boleść wynika z nieosiągnięcia pożądanego dobra lub z nieuniknienia zła.

d) Ponieważ afekt bolesny już to w zmysłowem pragnieniu już to w woli się mieści, objawi się w pierwszym razie zmysłową boleścią - prawdziwem cierpieniem, w drugim razie smutkiem (tristitia), który tylko ludziom jest właściwy.

18. Afekt radości objawia się w różnych stopniach:

a) jako wesołość (hilaritas)

b) upojenie (wonne)

c) zachwyt

19. Tak samo afekt smutny

a) przesycenie, wstręt (taedium)

b) ~~kłopot~~ troska (aegritudo)

c) zgryzota (gram)

β) afekta gniewliwe.

20. Rozmaite afekta gniewliwe dają się sprowadzić do pięciu pierwotnych.

21. Pierwsze z nich dwa są nadzieja i rozpacz.

a) nadzieja (spes), gdy się spodziewamy, że trudności w uzyskaniu dobra zostaną zwyciężone -

b) nadzieja rośnie w ufność (fiducia)

c) brak nadziei, wypływa z przeświadczenia, że przeszkody nie dadzą się zwyciężyć –

d) najwyższy jej wyraz jest w rozpaczy –

22. Z nadzieją i rozpaczą łączą się dwa inne afekta gniewliwe pierwotne: odwaga i bojaźń –

a) odwaga (audacia) wypływa z nadziei – jest to poruszenie przeciw trudnościom, których zwyciężenia się spodziewamy –

b) dalszym stopniem odwagi jest śmiałość, nie cofająca się przed żadnym niebezpieczeństwem, dopóki zostaje nadzieja – gdy zaś prawie żadnej nie ma nadziei, śmiałość może się wyrodzić w odwagę szaleństwa –

c) bojaźń (timor) rodzi się z braku nadziei –

a) bojaźń objawia się jako

α) lękanie się (bangigkeit) przed nieszczęściem, którego dobrze nie znamy, lub które bardzo dalekie –

β) frasunek (besorgniss) gdy nie wiemy na pewno, czy nieszczęście zagraża nam lub innym –

γ) strach, najwyższy wyraz bojaźni

δ) przerażenie, gdy niespodziane nieszczęście nagle nas spotyka –

23. Piątym pierwotnym afektem gniewliwym jest gniew (ira)

a) Gniew powstaje na nieszczęście, które

już nastało – najczęściej, gdy je przypisujemy drugiej osobie, a wtedy przechodzi Tatro w nienawiść lub w uczucie zemsty. – jähzorn)

b) Gniew jest jedynym z najniebezpieczniejszych ~~szkodliwszych~~ afektów, gdy jednak wola nad nim panuje, nie tylko nie zasługuje na nagany, lecz często jest potrzebnym.

c) Do gniewu sprowadzić można

α) oburzenie (indignatio)

β) zły humor, dłuższe trwanie skutków gniewu (aerger, verdruss)

γ) wściekłość, ostatni szczebel gniewu.

δ) <u>Czystej woli afekta.</u>

24. Wyliczamy najgłówniejsze:

a) afekt czci i zadziwienie

α) cześć (veneratio), gdy serce przejęte jest wielkością drugiego, z czem łączy się świadomość, że stoimy niżej od niego.

β) zadziwienie (admiratio) z powodu nowego, niespodziewanego zjawiska, którego przyczyna nam nie znana. Wyższym stopniem podziwu jest ostupienie (stupor)

γ) gdy zadziwienie wynika z niezwykłych przymiotów drugiego, zamienia się w podziw

b) duma i pokora.

α) duma (superbia) jest podniesieniem serca z przekonaniem o rozmaitych przymiotach które lub posiadamy lub posiadać mniemamy, a łączące się z pogardą tego, co nie uważamy za godne siebie samych. Tak ogólnie wzięta duma nie jest naganna, lecz należy do najszlachetniejszych poruszeń serca.

β) duma może się wyrodzić w pychę, gdy z przekonaniem o własnych przymiotach bądź nierzeczywistych bądź wymarzonych, łączymy pogardę innych osób, których przymioty zmniejszamy.

γ) próżność już nie na wielkich przymiotach opiera się, lecz na zupełnie błahych lub czysto zewnętrznych przymiotach.

δ) Odwrotną stroną dumy jest pokora (humilitas) która jednak nie powinna wyrodzić się w upodlenie, lekceważenie siebie samego.

c) Zadowolenie i niezadowolenie, z którymi łączy się pokój lub niepokój serca.

d) afekta wstydu i skruchy.

α) wstyd (pudor), poruszenie serca na widok czegoś, co powinniśmy ukrywać przed wzrokiem innych, połączone z pragnieniem, żeby je ukryć lub z niezadowoleniem, że zostało odkryte. jedno z najpiękniejszych poruszeń ludzkiego serca.

β) skrucha (poenitentia), gdy nas serce boli, żeśmy zrobili coś lub zaniechali czegoś z życzeniem, żeby to się nie było stało. Skrucha jest rodzajem smutku, spowodowanym jednak przez nieszczęście zawinione.

c) afekta wzruszenia i natchnienia.

α) wzruszenie złożone jest z radości i smutku – wyradza się w sentymentalność.

β) natchnienie jest energicznym porywem serca w miłości do wyższego, idealnego dobra – bez natchnienia nic się nie stało wielkiego.

25. Porównywając główne te afekta sercowe, widzimy że najsilniejszym z nich, niejako źródłem i szczytem wszystkich innych jest miłość. Bez miłości człowiek żyć nie może: „Kto nie kocha, umarł" – Bossuet: ôtez l'amour, il n'y a plus de passions et posez l'amour, vous les faites naître toutes. – Carus Psyche 2 aufl. 327: „Wo keine liebe ist, wo nicht nach irgend einer richtung die welt innig mit dem zuge der liebe umfasst wird, da wird auch die seele unfruchtbar bleiben, und nicht zu kunst und wissen, nicht zur höheren entwickelung gelangen; sie kann nur sein als „ein tönendes erz und eine klingende schelle"."

B. O namiętnościach.

1. Namiętność (passio animi) ma dwojakie znaczenie:

1° oznacza wszelkie poruszenia serca, pochodzące ze zmysłowego pragnienia. W tem znaczeniu namiętność jest przemijającą, jak każde wzburzenie serca, zwrócone w stronę zmysłową.

2. Namiętność oznacza powtóre skłonność serca, która nie jest przemijającą, na kształt afektu, lecz trwałą. W tym sensie możemy namiętność nazwać <u>przeważną i stałą skłonnością</u> serca do jakiegoś dobra, lub czynności, której przedmiotem jest dobro owe.

3. Namiętność także może być wrodzoną człowiekowi, może też później być nabytą.

4. Namiętność, jak afekt, dodaje ludzkiego działaniu silnych bodźców – dopóki wola nad nią panuje, nie jest naganną, może nawet być pożyteczną.

5. Jeżeli raz wola dostaje się pod jarzmo namiętności, ona staje się naganną i zamienia się w nałóg (vitium), gdyż wola nabiera wtedy odpowiedni habitus.

6. Niewola ta może rosnąć bezustannie i zakończyć się zupełną zgubą człowieka.

7. Wyliczamy tylko najważniejsze namiętności:

a) Ambicya, żądza sławy i panowania.

α) ubieganie się o dobre mniemanie innych nie jest nagannem, nawet umiarkowana ambicya nie jest naganna, może się jednak łatwo wyrodzić w namiętność zupełną.

β) Wtedy ambicya rozszerza się w żądzę sławy –

γ) nareszcie w żądzę panowania.

b) Skąpstwo, chciwość, rozrzutność

α) Skąpstwo jest przedewszystkiem namiętnem przywiązaniem do pieniędzy

β) Chciwość jest przywiązaniem wogóle do mienia

γ) rozrzutność jest odwrotną stroną skąpstwa i chciwości – często razem z niemi się łączy w jednym człowieku.

c) Pijaństwo, szulerstwo, ~~[illegible]~~ rozwiozłość

d) Skłonność do gniewu.

5. Uczucie i tak zwana władza uczucia

1. Uczucie, którego nie trzeba pomięszać z wrażeniem zmysłowem, dochodzącem nas przez organ czucia, należy do władzy pragnienia.

2. Rozumiemy przez takie uczucie pewne wewnętrzne usposobienie, pewien nastrój jaki towarzyszy każdemu afektowi, każdemu poruszeniu serca – Nastrój ten może być przyjemny albo nieprzyjemny.

3. Afekt i uczucie nie różnią się w rzeczy: afekt wyraża poruszenie do dobra a uczucie pewien nastrój wewnętrzny, towarzyszący temu poruszeniu. Różnica zupełnie względna.

4. ~~Afekt~~ Uczucia dzielą się na przyjemne i nieprzyjemne – a podług afektów, którym towarzyszą, na zmysłowe

i duchowe (lub też umysłowe).

6. Do uczuć duchowych (umysłowych) liczymy

a) religijne uczucie – każde poruszenie serca, zwrócone do Boga

b) uczucie estetyczne – każde poruszenie serca, wywoływane w nas na widok pięknego lub brzydkiego przedmiotu.

c) uczucie moralne – każde poruszenie serca, wywoływane w nas na widok dobrego lub złego czynu czy to nas samych czy innych.

7. Gdzie mieści się uczucie? Przed Kantem przyznawano je władzy pragnienia, od czasów Kanta zamieniono je w odrębną władzę, stojącą oddzielnie obok władzy poznania i władzy pragnienia. Wtedy o wis motrix wcale mowy nie ma.

8. Odwiadczemy się przeciw temu twierdzeniu, bo –

a) Skoro uczucie nie różni się w rzeczy od afektu, afekt zaś mieści się w pragnieniu, a więc i uczucie tamże się mieści. W przeciwnym razie trzeba by dowieść że uczucie i afekt różnią się lub że ani afekt nie mieści się w pragnieniu. Jednakże

α) gdyby uczucie różniło się realnie od afektu, mielibyśmy o niem jasne pojęcie, jednakże uczucie oderwane od afektu rozpływa się w nic. Co widać nawet z mowy przeciwników, przyznających, że uczucie jest rodzajem słabszego afektu. Definicja

ta jakkolwiek fałszywa, pokazuje, że nie można się obejść bez afektu, chcąc wytłumaczyć, co to uczucie.

β) Żeby zaś afekt mieścił się gdziekolwiek, niżeli w pragnieniu, tego ani dowieść nie można, a sama natura afektu temu się sprzeciwia. Afekt jest poruszeniem, czy zdążającem do dobra czy ~~oddalającem~~ stroniącym od złego; gdy wyjmiemy z niego pojęcie zdążania, poruszenia się, sam afekt zginie; zdążanie zaś i ~~stronienie~~ opieranie się jest właściwym przedmiotem władzy pragnienia.

b) Gdyby władza uczucia realnie się różniła od władzy poznania i pragnienia, miałaby odpowiedni sobie objekt formalny, bo potentiae specificantur et diversificantur per objecta. Objektem formalnym władzy poznania jest prawdziwe, a władzy pragnienia dobre. Jakiż więc objekt formalny uczucia? Mówią, że piękne. Ale wtedy tylko przedmioty piękne działałyby na tę władzę, co jednak nie prawda, gdyż oprócz uczucia estetycznego, istnieje religijne, istnieje moralne, nawet czysto zmysłowe.

c) Ale mówią, jak prawdziwemu odpowiada poznanie, dobremu pragnienie, tak pięknemu upodobanie. Upodobanie, nie będąc ani poznaniem ani dążeniem nie mieści się ani w jednem ani w drugiem, lecz powinno mieć swoją odrębną władzę.

α) W tej hypotezie byłoby upodobanie jedynie wzruszeniem (nie mówiąc o jego odwolnej stronie). Gdzież się podzieją wtedy inne wzruszenia? Jeżeli się także mieszczą w władzy wzruszenia, piękne nie będzie jej objektem formalnym, jeżeli się w niej nie mieszczą, władza ta nie powinna zwać się władzą wzruszenia, lecz władzą upodobania i nieupodobania. A dla pomieszczenia innych wzruszeń trzeba by znowu uciec się do władzy pragnienia.

β) Nie prawda, jakoby upodobanie nie było dążeniem, bo nie znaczy nic innego, jak skłanianie się serca naszego do rzeczy, noszącej na sobie cechę dobrego. Jest to początek miłości, a o miłości nikt nie powie, żeby nie była dążeniem. To samo powiemy o nieupodobaniu — Jungmann, das gemüth und das gefühlvermögen der neuern psychologie. Insbruck 1868.

9. Nie można więc dla wzruszenia przyjąć osobnej władzy; ono razem z afektem, z którym jest związane, zasadza się i mieści w pragnieniu. Władza pragnienia, uważana jako źródło przeróżnych afektów, wzruszeń, namiętności nazywa się ogólnie sercem (vis affectiva)

10. Serce zajmuje ważne miejsce w życiu duszy, jest niejako tłem, na którem życie duszy się odgrywa. Tło to jest ciemne, i nie może być wyświeconem zupełnie

jasności pojęć: Zob. słowa Carus'a – u Stöckl'a str. 169.

11. Serce wywiera na życie duszy wpływ niezmierny. Cokolwiek poznajemy, cokolwiek chcemy i osiągamy, powinno poruszyć serce nasze, inaczej będzie to zewnętrzny przylepek, który niebawem odpadnie, względnie zatrze zupełnie. Serce dodaje ciepła myśleniu i chceniu, jemu dnie te właśnie zawdzięczają swoje najpiękniejsze rezultaty.

12. Serce ma także niezmierną doniosłość moralną. Po najsmutniejszych obłędach serce zdolne jest odezwać się i wszystko naprawić.

13. To samo serce nie wytłumaczonemi poruszeniami swemi i uczuciami daje nam wskazówki sądzenia i działania, które są wyborne, choć nie wiemy dla czego. Was kein Verstand der Verständigen sieht, das übet in Einfalt ein kindlich Gemüth. Schiller.

14. Serce także narażone jest na smutne błędy. Dlatego powinno ciągle być poddanem woli a przez nią rozumowi.

15. Stosunkowo wszelkie uczucia sercem się nazywają, bo z niem ściśle są spojone. Ganglie są siedzibą i organem zmysłowego pragnienia. Ponieważ zaś całą ich organiczną zawisł od serca, przeto i ganglie. A jeżeli ganglie są siedzibą zmysłowego pragnienia, to zaś jeżeli jest z uczuciami co do strony zmysłowej, rzecz bardzo naturalna, że zmysłowa strona uczuć przez ganglie w ścisłym zostaje związku z sercem i że poruszenia uczuć pociągają za sobą poruszenia serca. Stąd stosunkowo uczucia nazywają się sercem.

III. Władza poruszania się. Vis motrix.

1. Vis motrix jest to władza poruszania ciała i członków jego, bez niej człowiek nie by się mógł ruszyć, ni działać. Władza ta jest niezbędnym uzupełnieniem władz innych.

2. Władza ta różni się istotnie i specyficznie od władzy pragnienia. Bo władza ta dąży tylko do dobrego lub odpiera złe, ale wykonanie tego na zewnątrz należy do władzy odrębnej. To samo tyczy się woli, która oświadcza się za jednym lub drugim czynem, ale wykonanie na zewnątrz tego postanowienia należy do Vis motrix.

3. Vis motrix zostaje w ścisłym związku z władzą pragnienia, będąc niejako jej wykonawczynią. W człowieku zostaje ona zupełnie pod władzą woli - wszelkie zaś poruszenie na zewnątrz bez woli lub wbrew woli już nie jest actus humanus.

4. Władza poruszania się należy do sił zmysłowych (sensytywnych) i mieści się w cielesnych organach. Bez organu działać nie może, tak jak niemożliwym wrażenia zmysłowego bez zmysłu. Każde poruszenie jest wynikiem dwóch czynników: władzy poruszania i organu poruszania.

5. Środkowym organem ruchu jest mózg i rdzeń pacierzowy, z których wychodzą się nerwy ruchu. Bezpośrednim organem zaś mięśnie, w których nerwy się kończą.

6. Odróżniamy mięśnie wegetatywne i zmysłowe - tylko drugie należą do organów ~~po~~ władzy poruszania. Tylko w procesie oddychania obie siły, wegetatywna i zmysłowa się schodzą w jedno. -

Część trzecia.

Mówiliśmy naprzód o życiu organiczno-cielesnem w człowieku, potem o jego życiu dusznem, pozostaje zjawiska, które tylko przez świsłą jedność i wpływ wzajemnych dwóch powyższych sfer wytłumaczyć się dają.

a) Wzajemny stosunek duszy i ciała

1. Wogóle – Wytłumaczenie faktów.

1. Najważniejsze fakta, które dozwalają wniosków o zależności duszy od ciała, są następujące:

a) Rozwój duszy zależy od rozwoju ciała. Naprzód budzi się życie zmysłowe, a dopiero gdy ono doszło do pewnego wykształtu, wychodzi na jaw także życie duszy.

b) Powtóre widzimy

α) Że przy zdrowem ciele i normalnie odbywających się funkcyach organizmu, także życie duszy z większą energią się odbywa, a to nawet życia umysłowego się tyczy.

β) W przeciwnym razie choroba ciała lub rozstrój jego nadzwyczaj silnie oddziaływa na życie duchowe.

γ) Jeżeli siły ciała nadzwyczaj są wytężone, funkcye życia duchowego z mniejszą energią się odbywają, ustępują na drugie miejsce.

c) Wiemy również, że życie serca w ścisłej jest zależności od życia ciała. Zdrowe ciało zazwyczaj

pociąga za sobą usposobienie wesołe, pogodne -
rozstrój ciała przeciwnie często wprawia nas w usposobienie smutne, ponure, z którego nieraz sobie sprawy zdać nie umiemy.

2. Zjawiska te tłumaczą się ścisłym związkiem, zachodzącym między funkcyami życia zmysłowego i ciałem z jednej strony a życiem umysłowem z drugiej strony.

a) Życie duszy nie może się rozwinąć, zanim organizm ciała nie dojdzie do pewnego ~~stopnia~~ rozwoju, ponieważ siły życia zmysłowego (sensitive Lebenskräfte) mieszczą się w organach ~~ciała~~ zmysłowości a czynności ich od niej zależą. Dopóki więc organa te nie doszły do dojrzałości, zupełny rozwój życia zmysłowego (sensitive) możebnem nie jest. Życie zaś umysłowe zależy od zmysłowego, dostarczającego mu wrażeń zmysłowych. 3.

b) Coś podobnego powiemy o drugiem zjawisku:

α) ~~Przy~~ W zdrowym organizmie zmysłowe poznanie odbywa się normalnie, z niego korzysta myślenie.

β) Rozstrój ciała temu przeciwnie się sprzeciwia.

γ) Przy zbytniem wytężeniu sił często ~~zmysłowych~~ cielesnych funkcye zmysłowego poznanie ustępują na drugie miejsce, a z niemi

także myślenie

c) Nareszcie co się tyczy życia serca, wszystkie poruszenia i uczucia, o których tu mowa, należą do dziedziny zmysłowego pragnienia, i z niej dopiero przechodzą do woli. Ponieważ zmysłowe pragnienie mieści się w nerwach, szczególnie w gangliach, przeto wpływ życia organicznego na ~~wpływ~~ życie serca a przez nie aż do wyobraźni bardzo jest jasny.

3. Z drugiej strony widoczny jest wpływ duszy na ciało

a) Poruszenia serca i uczucia pociągają za sobą zawsze poruszenie w odpowiedniej sferze cielesnej, ~~odpowiadającej~~, wskutek czego nabierają niejako plastycznego wyrazu. Zwykła radość rumieni nam policzki, obrażona wstydliwość purpurą oblewa twarz całą. Pod wpływem silnego gniewu twarz staje się ciemnobrunatną – bo krew wtedy silnie napływa do naczyń włosienistych, oczy iskrzą, a gdy gniew rośnie, żółć się wylewa, włosieniste naczynia się zatykają, respiracya skóry się zatrzymuje, stąd bladość twarzy, a skóra przybiera kolor żółtawy lub szary. Strach ściąga nam wnętrzności a krew wtedy się cofa z końców naczyń włosienistych twarzy – stąd bladość liców (krew w żyłach się ścina) – radość przyspiesza obieg krwi, stąd skłonność do śmiechu i ruchu – smutek

a czasem i radości łzy wydobywają – i t. d.

b) Silne wzruszenia duszy mogą pociągnąć za sobą rozstrój ciała, choroby, omdlenie, śmierć nagłą

c) Wytężona praca umysłowa często tamuje funkcye ciała, sprawia choroby i t. d.

4. Zjawiska te tłumaczą się z tej samej zasady, co poprzednie.

a) Życie serca mieści się w umysłowem pragnieniu, a to znowu ściśle związane jest z organami umysłowości – stąd wpływ serca na organizm.

b) Silne wzruszenie duszy wstrząsa sercem a serce całym organizmem.

c) Myślenie absorbuje umysłowe poznanie a to znowu organa, z którymi jest związane.

Frenologia, Kranioskopia.

2. <u>Wzajemny stosunek życia duszy i mózgu.</u>

1. O ścisłym związku życia duszy z mózgiem wątpić się nie godzi. Rozwojowi mózgu towarzyszy rozwój życia duchowego, a zmniejsza się z jego cofaniem się. Rozstrój mózgu pociąga za sobą rozstrój myślenia i t. d.

2. Wnoszono stąd, że podobny zachodzi stosunek między jakością życia duchowego a jakością organizacyi mózgowej. Ogólne takie twierdzenie jest dozwolonem, ale pytanie, czy jest miara, podług której sądzić można o większej lub mniejszej jakości organizacyi mózgowej? Dotąd na pytanie podobne nie znaleziono odpowiedzi.

3. Twierdzą, że większa lub mniejsza doskonałość orga-

niacyi mózgowej zależy przedewszystkiem od większej lub mniejszej ilości mózgu, a ta znowu objawia się podobno w układzie czaszki. Ile razy zaś doświadczenie nie sprzyjało temu wnioskowi, uciekano się także do jakości mózgu.

4. Tu już nie mamy przed sobą pewnych faktów: jakość mózgu jest czystą hypotezą, obserwacya nic o niej nie wyrzekła; ilościowa konformacya czaszki mogłaby czasem dozwalać wniosku o duchowych zdolnościach człowieka, ale i ten wniosek będzie co najwięcej prawdopodobnym, nigdy koniecznym.

5. Tyle jednak pewno, że życie duszy w ścisłym zostaje związku z mózgiem. Tłumaczy się to zjawisko stosunkiem, zachodzącym między życiem umysłowem i organizmem, a zwłaszcza mózgiem. Mózg jest sensorium commune, w nim całe życie umysłowe się mieści, w nim odbywają się wrażenia zmysłowe, z niego pochodzi wszelki ruch samodzielny - nawet zmysłowe pragnienia o tyle tylko przebywa w gangliach, o ile te zostają w związku z mózgiem. Mózg zatem nie może nie wywrzeć wpływu na funkcye życia zmysłowego a rozwój życia umysłowego zależy od rozwoju mózgu.

6. Widzieliśmy dalej, że wyższe życie umysłowe zależy od funkcyi zmysłowych, przedewszystkiem od zmysłowego poznania, zatem ustrój mózgu sięga aż do życia umysłowego.

7. Możemy teraz przejść do krytyki nauki, mającej za przedmiot wzajemny stosunek duszy do mózgu. Jest nią frenologia, którą wymyślił lekarz Gall, a rozwinął drugi lekarz Spurzheim. Dzisiaj jeszcze materyaliści wysoko

łenia tę naukę. Nazywają ją „nauką duszy, rozwijającą się pod obserwacyą cielesnych jéj organów a szczególnie bezpośredniego i głównego jéj organu, mózgu."

8. Dotąd psychologia uważała za główne źródło swoje samowiedzę, frenologia ogłosiła tę metodę za fałszywą i przewrotną i postanowiła oprzeć psychologią jedynie na zewnętrznej obserwacyi, mianowicie czaszki. „Spekulacye, mówią frenol: mają tylko wartość subjektywną; objektywnych i ogólnie prawdziwych zasad dostarczyć nam tylko może obserwacya zewnętrznej rzeczywistości." Odróżniajmy obserwacye frenologów, o zasad, jakie z nich wyprowadzili. —

9. Frenol: powiadają, że liczne i wytrwałe obserwacye ich przekonały, jako między kształtem głowy a przymiotami duszy zachodzi stały stosunek, tak iż z pierwszego wnioskować można o drugich. Istnieją bowiem w różnych częściach czaszki rozmaite wypukłości: jeżeli która z nich niezwyczajnej jest wielkości, upatrują w tem dowód że istnieje zarazem pewien przymiot duchowy w niepospolitej ilości. Żeby więc poznać charakter oraz przymioty duszy w ludziach, potrzeba wybadać wypukłości na czaszkach — praktyczna ta część frenologii nazywa się kranioskopią.

10. Na tych obserwacyach oparli frenologowie następujące psychol: zasady.

a) Nie masz nadorganicznej siły duszowej lub czynności duszowej. — Każda władza duszy mieści się

w mózgu a czynność jej zawisła jest od mózgu. Mózg jest środkowym organem ducha; ma udział w każdej duchowej czynności a gdy mówimy o pracy ducha, potrzeba byśmy z nią tąrzyli zawsze odpowiednią pracę mózgu."

b) Mózg w działaniu swojem nie jest organem jednolitym, lecz mnóstwem samoistnych organów, tylko mechanicznie ze sobą spojonych.

c) Każda z tych części mózgowych jest siedliskiem i organem odrębnej władzy duszy, a bez niej nie byłoby i tej władzy. Zatem nie cały mózg ma udział w pracach duchowych, lecz tylko odpowiednie części mózgu.

d) Ilość takiej oddzielnej części mózgu zostaje w prostym stosunku do ilości władzy duchowej, w niej przebywającej, przypuściwszy, że jakość mózgu odpowiada jego ilości - w przeciwnym razie może większa jakość zastąpić mniejszą ilość i odwrotnie.

e) Ilość części mózgowych poznać można po większych lub mniejszych wypukłościach zewnętrznej strony czaszki, zamykającej bezpośrednio ową część mózgową. Zewnętrzna bowiem strona czaszki zwykle odpowiada wewnętrznej, a ta znowu stosuje się do powierzchni mózgu; można więc na zewnątrz poznać i kształt mózgu i wielkość pojedynczych części jego.

f) Władze duszy dzielą się na pierwotne i pochodne;

pierwsze mieszczą się w rozmaitych częściach mózgowych, drugie wypływają z pierwszych. Każda z władz pierwotnych jest oddzielna, w sobie zamknięta całością. Jak części mózgowe nie stanowią jednolitego organizmu, gdyż każda z nich działa osobno i dla siebie, tak i przebywające w nich władze duszy nie stanowią jednolitego organizmu władz, lecz równolegle obok siebie działające, każda samodzielnie w odrębności swojej.

g) Gall wynalazł 27 władz pierwotnych i oznaczył odpowiadające im wypukłości, jego następcy doszli aż do 37. Dzielą się na instynkta, uczucia i władze umysłowe. Pierwsze mieszczą się w tylnej, drugie w średniej, trzecie w przedniej części mózgu.

α) Instynkta: płciowy, miłości do dzieci, jednoczenia, zamykania, przywiązania, walczenia, niszczenia, ukrywania, nabywania i życzenia się.

β) Uczucia: poczucie samego siebie, chęć oklasków, troskliwości, życzliwości, uszanowanie, moc, sumienność, nadzieja, uczucie piękna, uczucie cudowności.

γ) Władze umysłowe: talent mechaniczny, talent porządku, dowcip, talent naśladownictwa, zmysł tonów, zmysł słów i języków, zmysł przedmiotów, kształtów, przestrzeni (ilości), wagi, kolorów, miejscowości, czasu, faktów, liczb, dar porównania i wnioskowania.

h) Władze pochodne, drugorzędne są to albo poglądy na władze pierwotne albo władze pierw. spotęgowane albo nareszcie wyniki współdziałania kilku władz pierwotnych.

α) „Zwyczajna psychologia" niesłusznie władze poznania, uczucia, przedstawienia, myślenia uważa za władze pierwotne, są to tylko ogólne poglądy (uebersichtsmomente) na władze pierwotne.

β) Pamięć, wyobraźnia, władza sądzenia i pojmowania nie są władzami odrębnemi lecz spotęgowane objawy władz pierwotnych. Każda władza pierw: ma swoją pamięć, wyobraźnię, i t. d.

γ) Nareszcie umysł, rozum, wola nie są władzami pierw. lecz wynikami z współdziałania rozmaitych władz pierw. a) Z normalnego stosunku rozmaitych władz czujących i umysłowych wynika rozum; gdy przeważają pewne władze umysłowe, wynika stąd umysł, a z połączenia władz umysłowych nareszcie władza woli.

i) Samowiedza jest wynikiem Daru pojmowania. Władza pojmowania poruszenia wewnętrznego i zewnętrznego życia podaje do świadomości naszej, do samowiedzy. Samowiedza ma się do władzy pojmowania jak stan do swojej przyczyny.

Ponieważ jednak władza pojmowania jest tylko spotęgowanym objawem władz prem.: przeto każda z nich obok własnej władzy pojmowania, ma także swoją oddzielną samowiedzę. Niemasz jednolitej samowiedzy.

k) Co do wolnej woli, różnią się zdania frenol. Gall nazywa ją „władzą determinowania się pod wpływem pobudek" – dodaje „że jest prawem wolności moralnej, aby człowiek się determinował wskutek najważniejszych i najsilniejszych motywów." Struve odróżnia władzę woli od wolnej woli; pierwsza ma być „wolnością zwyciężania przeszkód duchowego życia, lub też służenia im" – druga „wyniosłością woli ponad przeszkody duchowego życia, niewolnością, poddawania się im.

II. Co sądzić o frenol.? Osądzimy ich metodę, fakta, na których się opiera, nareszcie zasady psychol.

a) Metoda nie może być przyjętą w psychol. Gdzie chodzi o poznanie mego własnego ja, powinienem przedewszystkiem udać się do samowiedzy, gdyż za jej tylko pomocą poznać mogę wewnętrzne poruszenia duszy. Śmieszna to rzecz, chcieć obserwować innych, gdzie o poznanie własnej duszy chodzi.

b) Naprzeciw faktom, na których frenol. się opiera, przytacza fizyol. fakta inne –

α) Doświadczenie nie zawsze potwierdza ~~nas~~ wniosków kranioskopijnych, a nawet zdaje się, że liczba wyjątków nie mniejsza od liczby wypadków dodatnich. Na to zgadzają się najlepsi fizyol. Indukcya więc naukowa frenol. nie ma silnej podstawy.

β) Frenol. gdzie części mózgu im nie sprzyja, ratują się jakością - ale fizyol. dotąd o jakości mózgu nic nie orzekła.

γ) Zewnętrzna ~~strona~~ czaszki bynajmniej nie odpowiada dokładnie powierzchni mózgu. Na to zgadzają się nawet frenol. mówiąc jednak, że różnica bardzo mała. Ale gdyby nawet była nieskończenie mała, uniemożebnia matematyczną pewność wniosków. Ponieważ: gdyby zewnętrzna strona czaszki była wiernym obrazem powierzchni mózgu, musiałoby tworzenie się czaszki zależeć od tworzenia się mózgu. Fizyol. jednak na to się nie zgadza - zob. Stöckl I. 186.

δ) Nareszcie niektóre części i fałdy mózgu wcale z czaszką nie stykają się, nie mogą więc być wyrażone przez formę jej zewnętrzną. Jeżeli te części nie są organami odrębnych władz duchowych, zachodzi pytanie, dla czego niemi nie są? a jeżeli niemi są, powinna była frenol. oznaczyć, jakie z nich

przebywają władze, czego dotąd jednak nie uczyniła. Lękam się, że wtedy liczba władz pierwotnych nieskończenie się pomnoży.

ε) Obserwacye patol. wykazały, że uszkodzenie części jednej mózgu nie zawsze pociąga za sobą zniknięcie władzy, która tam przebywać powinna.

c) Nie mniej wypada odrzucić zasady psychol.

α) Nie prawda, jakoby wszystkie funkcye duszy związane były istotnie z mózgiem — widzieliśmy że wola i myślenie są władzami nadorganicznemi, inaczej nie byłoby ani pojęcia rzeczy nadzmysłowych ani wolnej decyzyi. W teorii frenol. miejsca nie masz dla wolnej woli, ani wola ani władze pierwotne, z których wynika, wolne nie są.

β) Dusza nie jest szeregiem działających obok siebie samodzielnych władz, bo wtedy jedność samowiedzy byłaby smutnem złudzeniem, ale tego nie dowiedli frenol.

γ) Sam zdrowy rozsądek nie zezwala, aby przyjmować 37 władz pierw. a rozum i wolę uważać za władze poch. Tylko to może być władzą pierw. bez czego istota jaka istnieć nie może — ale z owych frenol. władz pierw. wielka liczba nie jest konieczną dla ~~pojęcia~~ idei ducha, gdy zaś odtrącimy

od niego wolę i rozum, przestanie być duchem.
A więc wola i rozum są pierw. władze, nie
zaś owych 37 frenol.

d) Gdyby rozum i wola były władza poch.
nie mogłyby panować nad innemi, lecz
całkiem zależałyby od nich. Temu jednak
samowiedza nasza najformalniej zaprzecza.

e) Ci z frenol: którzy duszę za istotę niema-
terjalną, duchową uważają, popełniają
wielką niekonsekwencyę, bo istota, która
w każdej czynności swojej zależy od organów
cielesnych, bez nich ostać się nie może –
dla nieśmiertelności duszy nie ma miejsca
w nauce fren: a bez nieśmiertelności,
nie mamy żadnego powodu uważać
duszę za istotę niematerjalną. To też
słusznie materjaliści uważają frenol:
za naukę, która w połączeniu z ich
teoryą ma sens zrozumiały.
Forichon, le matérialisme et la phrénologie
combattus. Flourens, examen de la
phrénologie. Cerise, exposé et examen
critique du système phrénologique.

3. Stosunek zewnętrznego kształtu człowieka do duszy. O rasach ludzkich.

1. Zewnętrzny kształt człowieka wyraża typ niestychanie
idealniejszy, niżeli kształt zwierzęcy. Nawet małpie

daleko do tego typu.

a) Małpa nie ma postawy prostej, lecz widocznie przeznaczona jest do chodzenia na czworakach. Przyczyny anatomiczne tego zjawiska zob. I. 190.

b) Istotną różnicę rąk małpich i ludzkich zob. tamże.

c) Różnicę twarzy zob. tamże, str. 191.

2. Cały kształt zewnętrzny człowieka wskazuje na wyższe życie duszne i jest jego zewnętrznym wyrazem. Nie przyjmując życia duszy nie można wytłumaczyć tej uderzającej różnicy między kształtem ludzkim a małpim, bo postawa w człowieku jest tylko zewnętrznym objawem ukrywającego się za nią życia duszy. Pokazuje się to mianowicie stąd, że ściśle zachodzi stosunek między indywidualnemi przymiotami życia wewnętrznego a indywidualnym wyrazem zewnętrznej postawy.

a) Bogatsze ~~przymioty~~ zdolności duchowe mają odpowiedni wyraz swój w zewnętrznej postawie. Twarz jest wyrazistsza, wzrok jaśniejszy, pogodniejszy, duchowniejszy, cała postawa pokazuje, że ta jednostka podniesiona nad poziom ludzi zwyczajnych. W przeciwnym razie twarz ma wyraz tępy, rubaszny, wzrok nie ma wyrazu, nie ma idealnego odbicia – cała postawa wskazuje, że za nią nie ukrywa się głębsza treść duchowa.

b) Człowiek który zdobył wyższy stopień

moralnego udoskonalenia lub wykrzywienia, staje się na zewnątrz wyrazistszy, szlachetniejszy, duchowniejszy. Gra dzikich namiętności wewnątrz i na zewnątrz się przebija: twarz okaże się zmiętą, apatyczną lub zdziczałą, wzrok bez wyrazu, niepewny, dziki; nałóg wypisany na czole; tak samo brak nauki, subtelności i t. d.

c) Nawet szczegółowe przymioty lub niedostatki charakteru objawiają się na zewnątrz: otwartość wypisana na czole; podstęp, zawiłość, fałsz w oczach wyczytać można, tak samo pociąg do zmysłowości i t. d.

Sąd Stöckl'a o fizyonomice Lavatera rob. I. str. 192. – o kącie Kampera Lamie. – Kąt ten powstaje, gdy poprowadzimy dwie linie, jedną od otworu ucha do spodu nosa, drugą od najwyższego punktu czoła do krawędzi górnej szczęki, tam gdzie są zaczątki zębów (W Orangutanie kąt ten = 58°, w murzynach i Kałmukach 70° w Europejczykach 80°)

3. Zjawiska te tłumaczą się ścisłym związkiem pomiędzy duszą a ciałem; dusza ma się do ciała jak idea do materyi swojej. Starożytni nazywali słusznie ciało zwierciadłem duszy.

4. Chociaż typ ludzki w ogólnych rysach ten sam, odróżniają podług odcieni jego pojedyńcze rasy.

Blumenbach, a z nim wielu nowszych przyjmuje pięć ras: kaukaska, mongolska, etyopska (czarna), amerykańska, malajska.

5. Materyaliści podali te rasy za odrębne gatunki.

a) Wtedy krzyżowanie byłoby bezpłodnem

b) Wszystkie rasy zgadzają się w anatomicznym układzie ciała, długości życia, biciu pulsu, trwaniu ciąży i t. d. W naturze tylko rasy jednego gatunku w tych punktach się zgadzają, nigdy oddzielne gatunki.

c) Tożsamość władz duszy w wszystkich ludach.

6. Pojedyncze rasy ludzkie mogą tylko być uważane za odmiany jednego gatunku a typy rasowe za odmiany jednego typu ludzkiego.

a) Są odmiany pośrednie, noszące na sobie po kilka ~~~~ cechy ~~kilku~~ z odrębnych ras.

b) Nie wszystkie jednostki noszą na sobie wszystkie znamiona jednej rasy, jednego plemienia

c) Główne cechy jednej rasy znajdują się niekiedy wyjątkowo w indywiduach drugiej rasy

7. Na pytanie, skąd powstały rozmaite rasy ludzkie, odpowiedamy, że przedewszystkiem wpłynęły na to przyczyny zewnętrzne.

a) Klimat, który nietylko na kolor skóry, lecz i na kształt czaszki, zdaje się, wpłynął.

b) Sposób życia znacznie wpływa na kształt czaszki i na wyraz twarzy.

c) Odgraniczenie, w jakiem zostawały pojedyncze ludy, tak iż potomki były zmuszone łączyć się w obrębie granic narodowych, za czem poszło utrwalenie rozmaitych przymiotów dziedzicznych.

8. Zewnętrzne te przyczyny nie wystarczają jednak do wytłumaczenia wszystkich faktów, trzeba także przyjąć wewnętrzne, mianowicie moralny i religijny upadek w jednych, nieustająca praca duchowa w drugich.

9. Wielość ras ludzkich nie świadczy przeciw ich pochodzeniu z jednej pary pierwotnej, które z swej strony jest faktem historycznym, i nie do filozofii, lecz do dziejów należy.

6) Objawy psychiczno-cielesnego życia

1. Wiek ludzki

1. Człowiek w doczesnym swojem ~~rozwoju~~ istnieniu przechodzi przez rozmaite stopnie ~~życia~~ rozwoju, które różnią się między sobą. Każdy taki stopień nazywamy wiekiem, a rozróżniamy ich trzy: wiek pierwszy, sięgający mniej więcej do 25go r. wiek średni do 60go i wiek późny.

2. Wiek pierwszy jest epoką rozwoju i rozpada się na wiek dziecięcy, chłopięcy, młodzieńczy.

3. Wiek średni czyli męski jest czasem harmonijnej równowagi życia organiczno-cielesnego z psychicznem.

4. Wiek późny jest to epoka upadku sił żywotnych ciała, równocześnie władze zmysłów, pamięć i wyobraźnia tracą siłę i świeżość swoją – za to życie wewnętrzne coraz

więcej się zgłębia w sobie – jest to wiek mądrości.

X

2. <u>Temperamenta, charakter płciowy i narodowy.</u>

1. Temperament jest to stały typ życia psychiczno-cielesnego, który we wszystkich objawach życia w sposób stały się powtarza.

2. Temperament zasadza się na zależności życia psychicznego od życia cielesnego; bo wskutek tego jakość życia organiczno-cielesnego oddziaływa na jakość życia psychicznego

3. Odróżniamy cztery <u>temperamenta</u> główne: flegmatyczny, krwisty, choleryczny i melancholiczny. Rzadko występują w całej czystości –

a) T. flegmatyczny – przeważa życie limfatyczne – pod względem ciała: wolny obieg krwi, nerwy leniwe, miękkie muskuły, skłonne do przybierania tłustości – pod psychicznym względem: mało ruchliwości i trudność irrytowania się, mało bystrości i mało głębokości, mało wyobraźni i mało energii. Flegmatyk jest ciężki i nudny. Cofa się przed każdem większem natężeniem. Najchętniej zajmuje się czynnością mechaniczną reproduktywną, która najłatwiej staje się zwyczajem i nie przerywa spokojnego istnienia, o co mu najwięcej chodzi. Jeżeli coś rozpocznie, nauczy się tego gruntownie, a raz wprawiony w nich, znosi największe trudy, tak iż zdolny do najdłuższych i najjednostajniejszych prac mechanicznych. Jest łagodny, cierpliwy, znośny, ani w zadości

ani w smutku kontenansu nie traci. Jest konsekwentny, stały, konserwatywny, akuratny, prosty, otwarty, sumienny, uczciwy.

b) W temp. krwistym przeważa życie arteryjne. Pod względem ciała: szybki obieg krwi, system nerwów i muszkułów żywy, łatwo się irytujący, wielka ruchliwość, wzrok żywy, niespokojny, chód prędki, niedbały, policzki żywym rumieńcem okraszone, postać piękna, nadobna. Pod względem ducha: wielka ruchliwość, prędko zapala się do wszystkiego, co prawdziwe, dobre, piękne - ale zapał i natchnienie łatwo przemijają - żywa wyobraźnia, łatwe pojęcie - nie lubi niczego zgłębiać, chętnie się zajmuje piękną powierzchownością - ponieważ łatwo się zapala, roznosi prędko wielkie myśli innych, nie jest jednak zdolny do wielkiego trudu, ani do wytrwałości. Chwiejny, lekki, bez troski, nierozstropny, lubiący używać i rozrywać się, unika samotności, chętnie się udziela, łatwo się zaprzyjaźnia, ale nie na długo; odtąd jest uczynny, pojednawczy, wyrozumiały, rozmowny, otwarty, naiwny, wesoły, sprzeciwiający się, żartowniś.

c) W temp. cholerycznym przeważają nerwy. Pod względem ciała: przednia i tylna część mózgu silnie rozwinięte, również wątroba; muszkuły silne, rysy wyraziste, zarys

ostry, wzrok przenikliwy, cera żółtawa, postać mała, krępa, chód pewny, pierś wysoka, szeroka, wypukła — pod względem duszy: energiczne myślenie i wola, duch silny, wytrwały, wola potężna, niewzruszona, wysokie przekonanie o sobie i ufność do siebie. Stanowczy i pełen zapału, nosi się zawsze z śmiałemi projektami, i z niewzruszoną wytrwałością je wykonywa. Im większe przeszkody, tem więcej energia jego rośnie. Ta sama energia może się niekiedy objawić światoburczą dzikością. Prosty i otwarty, wspaniałomyślny i hojny, ambitny, lubiący panować i błyszczeć, zarozumiały i jednostronny w sądzeniu innych, uparty, więcej obudzający bojaźni niżeli miłości, najmniej kontent i szczęśliwy.

d) W temp. melancholijnym przeważają <u>nerwy</u>. Cieleśnie: średnica ogółu mózgu przeważa, nerwy rozdrażnione, muskuły słabe, postać długa, chuda, wzrok poważny, zwrócony wewnątrz, przyćmiony, schylony, cera blada, chód wolny, pochyły — pod względem duszy: zob. tedy charakterystykę u Stöckl'a I. 202.

4. Charakter płciowy na tej samej co temperament opiera się zasadzie: jest to ów typ pierwotny życia duchowo-cielesnego, którym jedna płeć różni się

od drugiej, a który stale się objawia w życiu całem.

a) u mężczyzny przeważa myślenie i wola, więcej zwrócony na zewnątrz, więcej stwarza.

b) w kobiecie przeważa głębokie serce i uczucie, — a energia umysłu i woli mniej silna jest. Mało się zwraca na zewnątrz, mało stwarza, a więcej konserwuje. Większa w niej religia, za to charakter mniej stały od mężczyzny.

5. Nie inna jest zasada charakteru narodowego; jest to typ ogólny, powtarzający się w obrębie jednego narodu, właściwy jego temperament.